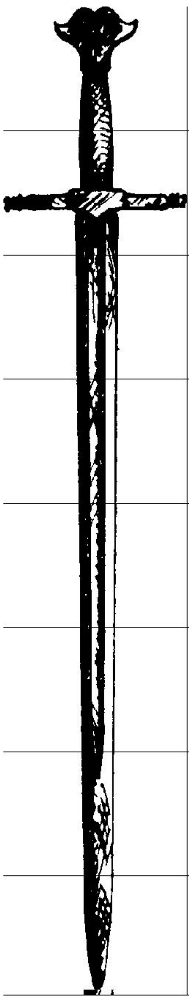
ISSN 0326-6117

GLADIUS

" GLADIUS SPIRITUS QUOD EST VERBUM DEI "



39



EN LOS BRAZOS DE JESÚS

P. Eliseo R. Dolzani

ESTE año se celebra el centenario de la muerte de Teresa Martin, nacida en Alençon, un humilde pueblecito del noroeste de Francia, el 2 de enero de 1873.

En el santoral universal la encontramos el 1° de octubre como Santa Teresa del Niño Jesús o como Teresa de Lisieux. Sin embargo, la devoción popular la recuerda como santa Teresita, no sólo para distinguirla de santa Teresa de Ávila, sino aceptando un deseo expresado por ella misma, que al preguntársele cómo quería que se llamara en el cielo, contestó: "Llamadme Teresita".

¿Qué distingue a esta joven que murió a los 24 años, de otras tantas jóvenes carmelitas francesas que vivieron y murieron en su tiempo, como para que la Iglesia la recuerde con tanta veneración?

En realidad, su vida en el Carmelo de Lisieux, donde la habían precedido dos de sus hermanas, Paulina y María, no se caracterizó precisamente por acontecimientos espectaculares o fuera de lo común. Todo lo contrario, vivió como tantas otras religiosas de su comunidad con las que compartía las horas de oración, trabajo, recreo y descanso. Era una carmelita más, con todo lo que significa ser carmelita, enamorada de su vocación a la vida contemplativa, donde el encuentro y la unión con Dios llenan y dan significado a la existencia. Sin embargo, en esta relación con el Creador pasó momentos muy difíciles, áridos, abandonada, sin encontrarle sentido a su vida. Situación que superó conducida de un modo especial por la gracia de Dios.

Si bien su fama de santidad la acompañó en los últimos meses de su vida, especialmente durante su enfermedad, la veneración comenzó con el conocimiento de su libro autobiográfico, escrito por obediencia a la Madre superiora (su hermana Paulina), recordado hoy con el expresivo título: *Historia de un alma*, quizás uno de los libros más leídos en Francia después de la Biblia. Allí, sin ninguna pretensión literaria pero con la frescura de su juventud, fue pintando con pinceladas seguras, además de episodios de su infancia, los acontecimientos cotidianos de su vida carmelita, con sus momentos de tristeza y de alegría.

En este párrafo tomado de las primeras páginas de su libro, expone con toda sencillez el modo que entendía de llevar a cabo la obediencia:

> Sin duda, querida Madre, se pregunta un poco extrañada a dónde voy a parar, pues hasta ahora nada he dicho que se parezca a la historia de mi vida; pero, usted me pidió que escribiera libremente lo que me viniera al pensamiento y, por lo tanto, no es mi vida propiamente dicha lo que voy a escribir, sino mis pensamientos acerca de la gracia que Dios se ha dignado otorgarme. Me encuentro en una época de mi existencia en la que puedo echar una mirada al pasado. Mi alma ha madurado en el crisol de la pruebas exteriores e interiores; ahora, como la flor fortalecida por la tormenta, levanto mi cabeza y veo en mí se cumplen las palabras del Salmo 22 (el Señor es mi pastor, nada me puede faltar...)

Lo que hace a este testimonio distinto de cualquier otra autobiografía carmelita es que sin advertirlo, y mientras describe su relación personal, afectiva y conflictiva con personas de carne y hueso de su comunidad, Teresita relata, con la dulzura propia de una niña mimada por su padre y por el Señor Jesús, su íntima relación personal con Dios, con sus acercamientos y distanciamientos, con sus luces y sus sombras hasta que, en un momento sublime, lo descubre y lo experimenta como Padre. Ese descubrimiento se transformará en el centro de su vida. A partir de allí, todo gira en torno a este hallazgo.

Precisamente, esto último fue lo que primero llamó la atención y lo que luego sorprendió a los lectores. Había algo distinto en esos relatos: destilaban un amor contagioso a Jesús.

Leyendo esas páginas sus admiradores advirtieron que la joven carmelita fue recorriendo un camino sencillo para su descubrimiento y su encuentro personal con Dios y que, lentamente, la llevó a limar sus imperfecciones hasta llegar al encuentro místico con el Señor resucitado: sintió la presencia de Jesús que vive y camina junto a quienes lo buscan.

Es verdad que cada individuo recorre un camino personal, propio, para relacionarse con Dios, que a veces puede parecerse a otro, pero nunca es igual. Cada persona llega a la perfección por una gracia y una correspondencia especial, diferente, inédita, misteriosa. El que caminó Teresita, además de su originalidad, tiene el encanto de la simplicidad. Tan sencillo que hasta el más humilde de los mortales no sólo puede entenderlo sino caminarlo con éxito.

Ella, guiada por la gracia y por ese misterio de elección que ni siquiera podemos atisbar, comprendió que Dios no le exigía más que aquello que podía hacer: cumplir sus deberes, sus obligaciones, sus momentos de esparcimiento con toda naturalidad y lo mejor posible, sin complicarlo con sacrificios y ayunos fuera de los ya establecidos o que

la misma vida le deparaba. El secreto estaba en cumplir con alegría, con serenidad y dedicación plena las actividades cotidianas: levantarse, orar, trabajar en la presencia de Dios, todos los días de la semana, todas las semanas del año y todos los años de su vida, acompañados por Jesús.



Seguramente en este caminar hubo días brillantes y otros tormentosos, pero tanto en los luminosos como en los obscuros estaba la presencia de Dios Padre y de Jesús, que no sólo la tomaban de la mano, sino que acostumbraban llevarla en sus brazos como a la niña más mimosa..

En el capítulo X de *Historia de un alma*, comenta con cierta candidez:

> ...Vivimos en un siglo de inventos. Ahora ya no vale la pena tomarse el trabajo de trepar por una escalera (...) yo quería también encontrar un ascensor para elevarme hasta Jesús, pues soy demasiado pequeña para subir la dura escalera de la perfección (...)
>
> El ascensor que ha de elevarme hasta el cielo son tus brazos, Jesús. Y para esto, no necesito crecer, por el contrario, es menester que permanezca pequeña y que cada vez lo sea más.

En ellos se refugió Teresita. En ellos están llamados a refugiarse también quienes quieren vivir cada día más intensamente el compromiso bautismal hasta llegar a la perfección. Pero es necesario asumir su misma sencillez y pequeñez. Para entrar en el Reino de los cielos hay que hacerse niño. Sentirse como tal y abandonarse en los brazos de Jesús.

A ÉL EN TODAS AMANDO

SUSPIRÉ por Ti solo en tantas cosas,
Que arrancaban por ellas mi suspiro,
Que ahora dejan cuando en ellas miro,
Sólo un dolor que me las hace hermosas.

Nacidas del espino, como rosas,
Son en Ti lo que son y a lo que aspiro,
Reflejo de la Luz con que Te admiro,
Y al fin remanso de aguas jubilosas.

Siempre yo en ellas sin saber muriendo,
Cuando todas en Ti y yo, rendido,
Del Amor, cual Paloma resurgiendo
De un mirarse entre sí, hemos nacido.

Miro y ahora en todas Te estoy viendo,
Y a ninguna Te encuentro parecido.

P. BALTASAR PÉREZ ARGOS, S. J.

EL PECADO EN NOSOTROS

Alonso de Escobar

¿QUERÉIS saber cómo opera en nosotros el Pecado Original? Es muy fácil: como los vicios "de raíz", como una enfermedad congénita.

El primer impulso de nuestra naturaleza es bueno. El abrazo del amante a la amada es fruto de un impulso amoroso natural, y como natural, generoso. Pero ved qué ocurre en seguida: el placer que el amor da al sujeto amante toma la primacía, en su intención, sobre el impulso que lo abre a la amada. Y el movimiento inicial, que es hacia la amada, que es donante, se vuelve sobre sí mismo, como satisfacción del amante (Lewis). Quien esto escribe, lo escribe movido por un impulso inicial de manifestación de la verdad. Así pues, también "donante". Pero inmediatamente nace en él el impulso hacia la auto-satisfacción, el interés por sí mismo: por ser quizás alabado en la obra buena.

Como la plantita que nace lozana de la semilla, verde y sana, y que comienza a palidecer y a mancharse en el desarrollo, así las operaciones de nuestra alma nacen buenas: nosotros las maleamos desde que su desarrollo queda librado a nosotros mismos. Hay, en nosotros, *una semilla natural buena*: somos nosotros los que corrompemos el desarrollo.

Y esto no es, aún, *voluntario*. El movimiento hacia la auto-complacencia (que es *principio* del pecado voluntario), cualquiera de nosotros puede ver que *no está en nuestras manos evitarlo*. Aparece en nosotros, en el desarrollo de la acción, tan naturalmente como aquel primer impulso bueno. Es natural: no como efecto de la naturaleza original sino como una cierta naturaleza *adventicia*. Es la obra, en nosotros, del Pecado Original.

Pero en nuestras manos sí está *confirmar* una cosa o la otra: el movimiento original bueno, o la desviación adventicia mala. Y esta confirmación es, respectivamente, el acto meritorio *personal* o el acto pecaminoso *personal*. Acto meritorio: confirmación de la tendencia original buena. Pecado personal: confirmación de la desviación adventicia mala.

Y por eso, porque esto es así, la acción meritoria *cuesta*, por eso es "violenta" y parece, a veces, anti-natural: porque debe contrariar una tendencia mala *natural* (adventicia a la naturaleza). Y por eso, porque esto es así, dicen los partidarios del "destape" y la "liberación" que los actos malos son "naturales": porque siguen, en efecto, a una tendencia "natural": adventicia a la naturaleza y mala. (O dicen, recíprocamente, que no hay actos "malos", porque aun los que llamamos "malos" son "naturales".)

¿Qué haremos, pues? Esforcémonos, intentemos entrar por la "puerta estrecha"; confirmemos en nosotros las tendencias de la naturaleza original. Y *contrariemos*, para ello, la desviación de nuestra naturaleza adventicia: el *vicio innato* del Pecado. Porque inteligencia para saber "qué es bueno y qué es malo", eso lo tenemos, eso no nos ha sido quitado por el Pecado Original. Y cuando nuestra misma inteligencia se ofusca, tenemos la Ley que nos indica nuestro "deber": esto es, el bien *que no vemos.*

Pero además diremos: "Señor, danos Tu Gracia, porque somos malos"; "Señor, líbranos de este cuerpo de muerte" (Romanos 7, 25).

EL PSEUDO-DIONISIO EN EL ARTE

P. Ricardo Coll

SIN entrar en la cuestión de quién es verdaderamente este escritor, si el convertido por San Pablo en el Areópago de Atenas (Hech. 17), o un escritor probablemente existente en el siglo V, nos referiremos en este breve ensayo al influjo que, según algunos estudiosos, ha tenido en el arte.

El Pseudo-Dionisio (así lo llamaremos en adelante) purificó la escuela Neoplatónica de toda posibilidad de monismo ontológico. Pero retuvo de la misma algo que, a nuestro juicio, resulta muy importante enfatizar, ya que se advertirá posteriormente en el arte, y es la procesión ontológica del ser, a manera de cascada luminosa. La concepción del autor implica una perfecta armonía entre el mundo terreno, visible, y el mundo sobrenatural o invisible. Esta armonía, de perfección ascendente, es decir, que a medida que se sube, los seres resultan más perfectos, se manifiesta con toda claridad en sus obras: *Jerarquía celeste, y Jerarquía eclesiástica* [1].

El hecho de considerar dos mundos, el de arriba, más perfecto y luminoso, y el de abajo, el terreno, menos luminoso, pero deseoso de ascender al primero, hace al Pseudo-Dionisio un intelectual estructurado y estético. Von Balthasar, en su obra *Gloria*, analiza el pensamiento del Areopagita y señala que se trata del teólogo cristiano más estético. Lo dice de la siguiente manera: "En Dionisio el método místico no excluye en absoluto el método estético... es más, se lo puede definir como el más esteta de todos los teólogos cristianos, por cuanto pone el instrumento formal y el esquema para la comprensión de la trascendencia mística o teológica (el paso del mundo a Dios) en la trascendencia estética intra-

---

1 Cf., E. VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano (Platonismo e filosofía. Studi e Testi 1)*, Vita e Pensiero, Milano 1992, pp.49-68; *ibid*. pp.173-227; F. COPLESTON, *Storia della Filosofia,* Paidea, Brescia 1971, vol. 2, pp.119-131, PSEUDO-DIONISIO, *Obras completas del Pseudo-Dionisio Areopagita,* 2ª ed., B.A.C., Madrid 1995, pp.3-109. En esta última obra se encuentra una amplia bibliografía sobre el Pseudo-Dionisio y su influencia en el pensamiento oriental y occidental.

mundana (de lo sensible en cuanto apariencia a lo espiritual que aparece en lo sensible)" [2].

La belleza para el Peudo-Dionisio no se debe refugiar solamente en el camino de la interioridad, como es el caso de Plotino, sino que también se la puede encontrar en todo el cosmos creado, resultando este último como un gran *velo sacro* que descubre el supramundo. En efecto, nos dice el Areopagita: "Pero como nosotros entendemos a través de los sentidos, según nuestra capacidad, el amor que Dios nos tiene envuelve lo inteligible en lo sensible. Reviste con velos sagrados la divina palabra y las tradiciones jerárquicas. Así mismo está lo supraesencial ceñido a la sustancia de las cosas. Las formas y figuras rodean lo invisible, multiplican y materializan variedades de signos divididos lo que es sobrenatural simplicidad" [3].

Además de la conciencia teológica, fundamentada en el conocimiento de la Escritura, el Peuso-Dionisio manifiesta una fuerte predilección por el símbolo que, como sabemos, une dos partes para mejor expresar los contenidos. Esta concepción simbólica lo hace estético [4].

Piero Scazzoso ha estudiado la estructura estética del lenguaje del Areopagita. Este autor compara su universo teológico con la estructura del templo bizantino, lo que permite entender el sentido arquitectónico del templo oriental, el cual no sería sino una expresión gráfica espacial del pensamiento lumínico neoplatónico. Nos dice, en efecto, Scazzoso: "Estos dos mundos continuamente presentes en la doctrina pseudo-areopagística, plasmada en las obras *Coelestis Hierarchia* y *Ecclesiastica Hierarchia*, tienen en la iglesia bizantina su correspondencia en la parte más alta de la misma, la cúpula, y en la parte inferior, la tierra, ambas íntimamente relacionadas entre sí por medio de los arcos que le dan el sentido ascensional. Los dos mundos son cercanos y coincidentes, siendo el uno la imagen sensible del otro suprasensible: el elemento que los diferencia es la luz" [5].

---

2 H. V. VON BALTHASAR, *Gloria, una estética teológica* (*Già e non ancora* 30), 2ª ed., Jaca Book, Milano, vol. 2, p.148. El autor hace un estudio filosófico-estético del Pseudo-Dionisio. Cf. ibid., pp.127-190. En relación a la mística del Pseudo-Dionisio se puede ver: C. A. BERNARD, *Il Dio del Mistici, le vie dell'interiorità*, San Paolo, Milano 1996, pp.151-187.

3 PSEUDO-DIONISIO, *DN*, en *Obras completas del Pseudo-Dionisio Areopagita*, cap. 1, 3, p.273.

4 El Pseudo-Dionisio ha escrito una obra que se llama *Teología Simbólica*, desgraciadamente perdida. Para el Areopagita este método equivale a pasar del símbolo sensible a la realidad invisible; a su vez es el método que une las jerarquías: la celeste y la eclesiástica. Cf. *Coelestis Hierarchia*, cap. XV, en *Obras completas del Pseudo-Dionisio Areopagita*, pp.176-185.

5 P. SCAZZOSO, *Richerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p.134. Cf P. SCHNEIDER, "Le haut et le bas. Réflexions sur l'architecture protochrétienne et byzantine", *Esprit* 200/3 (1994) 23-39. Schneider nos ofrece una excelente exposición del templo en relación con el cosmos. El cielo, o la parte alta, está simbolizado en el templo por la cúpula; la tierra, o la parte baja, está simbolizada por el cuadrado de la planta.

Dentro del templo, los personajes heroicos de la fe son representados de acuerdo a sus respectivas jerarquías. Así, por ejemplo, bajo el señorío del Pantocrator, se ubican la virgen, los ángeles, los profetas, los evangelistas, los mártires, los santos, siempre en posición gradual según un canon fijo que se remonta a la jerarquía del Areopagita. Agreguemos que los dos mundos, el invisible y el visible, se unen entre sí por el misterio de la Encarnación. Por esto los mosaicos bizantinos, especialmente los del ábside, tienen una significación unitiva del cielo con la tierra. Generalmente en el ábside se representa a Cristo, la Theotokos, la Cruz, o misterios como el de la Eucaristía. A su vez estos mosaicos tienen su ubicación, como en San Vidal de Ravena, en torno al altar donde se celebra el Santo Sacrificio de la Misa.

Esta estética de los dos mundos en el templo bizantino, expresada por la luz que desciende gradualmente (de lo alto hacia lo bajo), de la iconografía (en orden jerárquico) y de los mosaicos luminosos, suscita en el fiel, al decir de Michelis, la impresión de estar frente a lo sublime. La sublimación sería como el despertar psicológico que producen ya sea la luz gradual, como el espacio casi indefinido de los mosaicos dorados, donde parece que la materia se inmaterializa merced a la luz que refleja. La caracterización de "sublime", a que recurre Michelis para hablar del arte bizantino, nos hace comprender el fundamento simbólico de dicho arte, que trata de trascender la materia para vislumbrar el mundo celeste [6].

Pero el Pseudo-Dionisio no sólo influyó en la estética de la arquitectura, sino también en la iconografía. Egon Sendler, en su libro sobre el icono, así nos lo explica: "El influjo de la estética del Areopagita sobre el arte bizantino se manifiesta en un elemento importante para la iconografía como es la utilización del oro. Según Dionisio, el oro hace aparecer un esplendor indestructible, pródigo, inagotable e inmaculado..., el oro, a su vez, se encuentra en todas partes donde se expresa la participación en la vida de Dios, sobre todo en las aureolas, los vestidos, los vasos sagrados y evangeliarios. Los vestidos de Cristo están siempre cubiertos con una filigrana de oro (*assist*), símbolo de la divinidad" [7].

Según lo hemos señalado, el pensamiento teológico del Pseudo-Dionisio es estético. Por ello las relaciones entre las jerarquías celestial y terrena, se expresan en términos que son también estéticos, como armonía, sinfonía y simetría. Dichas jerarquías tienen como elementos constitutivos

---

6 Cf P. A. MICHELIS, "L'esthétique de l'art byzantin", *Corsi di Cultura nell'arte romano e bizantino* (s.a.) 1 (1960) 65-97.

7 E. SENDLER, *L'icona, immagine dell'invisible*, Paoline, Milano 1985, pp.161-162. El autor, después de hacer una breve síntesis del pensamiento del Areopagita, nos señala su influencia en el icono.

la medida y el número. La constitución ontológica, armoniosa, simétrica, sinfónica, fundamentada en el número y la medida, encuentra su verificación en el icono [8].

La influencia del Pseudo-Dionisio no se limitó solamente al Oriente, en lo que se refiere al arte, sino que se hizo sentir también en Occidente. En tiempos de Carlomagno sus escritos fueron traducidos al latín, primero por Hilduino, monje del Cister (832), y después por *Juan Escoto Eriúgena* (858) [9]. Estos escritos, una vez traducidos, gozaron de mucha estima en el ambiente monacal, especialmente entre los cluniacenses. Abades como Hugón y Odilón, leyeron y predicaron al Areopagita, haciéndolo propio. Así, la fuerte concepción lumínica del autor, llegó al Occidente haciéndose vida en los monasterios [10].

Pero la influencia del Pseudo-Dionisio tuvo su apogeo en el protorenacimiento del siglo XII en París y en la Abadía de Saint-Denis. En ese tiempo, la *CH* fue comentada por *Hugo de San Víctor* (+1141), quien recibiendo las antiguas traducciones, propagó el pensamiento del Areopagita en París. En Saint-Denis, el aprecio por el Areopagita no era novedad, ya que se consideraban sus escritos como si hubiesen sido redactados por el mismo Dionisio, patrono de la Abadía [11].

Decidido a reconstruir la iglesia de la Abadía, el Abad *Suger* (+1151), proyectó dicho trabajo en dos etapas: en primer lugar, la fachada, luego el coro, con su deambulatorio. Plenamente imbuido en el espíritu de los escritos del Pseudo-Dionisio, aplicó fundamentalmente el método anagógico, esto es, el tránsito de las cosas visibles a las arquetípicas invisibles; método estético, por otra parte, ya explicado por el mismo Areopagita en sus escritos [12].

Suger amaba la luz, a tal punto que cuando inauguró la segunda parte de su obra, esto es, la del coro, y la unió mediante la construcción antigua de los muros con la fachada nueva, escribió la siguiente:

> *"Pars nova posterior dum jungitur anteriori,*
> *Aula micat medio clarificata suo,*

---

8 Cf ibid., p.160.

9 Cf F. COPLESTON, op. cit., pp.119-121; B. FAES DE MOTTONI, *Il corpus Dionysianum del medioevo*, Il Mulino (s.d.), pp.33-36.

10 Cf Y. CHRISTE, *Les grands portails romans. Studes sur l'iconologie des théophanies romanes*, ed. Librairie Droz, Genève 1969, pp.50-51; cf. *Introducción a las Obras completas del Pseudo-Dionisio Areopagita*, ed. cit., pp.18-47, bajo el título de: *Maestro de Occidente*.

11 Este Dionisio, patrono de la Abadía de Saint-Denis, fue un obispo de París que sufrió el martirio en el 286, junto con otros compañeros y entre los cuales Rústico y Eleuterio.

12 Cf Y. CHRISTE, op. cit., pp.54-55; M. BUR, *L'abate Sugero, statista e architetto della luce*, Jaca Book, Milano 1995, p.194.

Claret enim claris quod clare concopulatur,
Et quod perfundit lux nova, claret opus...”

(“Ahora que la parte nueva del fondo se une a la anterior,
la iglesia refulge iluminada en su parte media.
Resplandece, por cierto, lo que resplandecientemente
[se incorpora a lo resplandeciente,
y como la luz nueva todo lo invade, resplandece la obra”) [13].

Suger hizo de su templo una teofanía lumínica. Analizando Panofsky la formalidad del arte sugeriano afirma: “El insistente juego de palabras: *clarere, clarus, clarificare*, parece hipnotizar la mente [la de Suger] en la búsqueda de un significado escondido” [14]. El sentido del verticalismo en las formas, así como el sentido simbólico y lumínico del arte, será transmitido por Suger al siglo XIII. Por eso se lo considera el promotor fundamental del gótico [15].

13 SUGER, “Liber de Rebus in Administratione sua Gestis”, en *PL* 186, p.1229.
14 E. PANOFSKY, *Il significado delle arti visive*, Einaudi, Torino 1979, p.130.
15 Cf., L. GRODECKI, *Architettura Gotica*, ed. Electa, Milano 1978, pp.11-28

LIBROS RECIBIDOS

AA.VV., *El Rosario*, Bonum, Bs. As. 1997.
AA.VV., *Serviços Notariais e de Registro*, Anoreg, Sao Paulo (Brasil) 1996, 272 pgs.
ALBERTO CATURELLI, *La Libertad*, Centro de Estudios Filosóficos, Córdoba 1997, 203 pgs.
ALBERTO M. SÁNCHEZ, *Con el alma en vilo*, San Juan 1995, 111 pgs.
ALBERTO M. SÁNCHEZ, *Con la ilusión intacta*, Bs. As. 1996, 106 pgs.
ALEJANDRO PANDRA, *Génesis de la Nueva Civilización*, Fundación Génesis, Bs. As. 1997, 337 pgs.
ALFREDO A. RESI, *Novena a la Virgen Inmaculada de Lourdes*, Bonum, Bs. As. 1997.
ANA MARÍA TORRES, *Cuentos para Juan Martín*, Bonum, Bs. As. 1997.
CNEL. JOSE L. PICCIUOLO, *La Escuela Superior de Guerra después de la Revolución de 1930*, Bs. As. 1996, 27 pgs.
CNEL. JOSE L. PICCIUOLO, *Síntesis Histórica de la Escuela Superior de Guerra "Tte. Gral. Luis María Campos"*, Bs. As. 1996, 49 pgs.
FERNANDO ONETTO- ROLANDO MARTIÑA, *Tejiendo Redes*, Bonum, Bs. As. 1997.
GUSTAVO HASPERUE, *La comunicación con los muertos*, Bonum, Bs. As. 1997.
HÉCTOR MUÑOZ O.P., *Pequeño Devocionario*, Bonum, Bs. As. 1997.
JEANETTE LÓPEZ, *El Belenita*, Bonum, Bs. As. 1997.
JESÚS CAPO, *El Hijo del Carpintero*, Grijalbo, Chile 1996, 461 pgs.
JORGE MAGNELLI, *La educación militar para un mando descentralizado*, Círculo Militar, Bs. As. 1993, 245 pgs.
JUAN BAUTISTA MAGALDI, *Italia bienamada*, Del Peregrino, Bs. As. 1991, 151 pgs.
JULIO CARLOS DE POSADA, *Cuentos del más acá*, Bonum, Bs. As. 1997.
JULIO CESAR LABAKÉ, *El sentido y los valores* (libro y video), Bonum, Bs. As. 1997.
JULIO CESAR LABAKÉ, *Juventud y cultura de la vida*, Bonum, Bs. As. 1997.
JULIO JULIAN, *Judas no llora hoy*, San Marcos, Lima (Perú) 1997, 82 pgs.
LORE DE GAMBOA, *Agua con Estrellas*, Bonum, Bs. As. 1997.
MAURICE GONAT, *Intelligibilite du Christianisme*, Auto-Edition, Paris 1992, 275 pgs.
MONS. DI MONTE, *Devocionario de Ntra. Sra. del Rosario de Fátima*, Bonum, Bs. As. 1997.
MONS. GUSTAVO FRANCESCHI, *Antología*, AICA, Bs. As. 1997, 221 pgs.
MONS. J. FRANCIS STAFFORD, *Cruzando juntos el umbral de la esperanza*, Lima (Perú) 1996, 23 pgs.
MONS. JUAN RODOLFO LAISE, *Comunión en la mano*, San Luis 1997, 139 pgs.
P. ALFREDO SÁENZ, *El Nuevo Orden Mundial en el pensamiento de Fukuyama* (2ª edición corregida y aumentada), Pórtico, Bs. As. 1997, 137 pgs.
P. CARLOS MIGUEL BUELA, V. E., *Jóvenes hacia el Tercer Milenio*, Verbo Encarnado, Mendoza 1996, 302 pgs.
P. MARIO IANTORNO S.D.B., *Animación de Proyectos Educativos Pastorales II*, Bonum, Bs. As. 1997.
RENÉ JUAN TROSSERO, *Respuestas educativas a necesidades adolescentes*, Bonum, Bs. As. 1997.
RICARDO DE LA CIERVA, *Las Puertas del Infierno*, 368 pgs.
SANTIAGO PELUSO, *La Constitución de la Nación Argentina*, Bonum, Bs. As. 1997.
SOLEDAD MARIANA, *Novena a María Reconciliadora*, Bonum, Bs. As. 1997.
SUSANA GAMBOA DE VITELLESCHI, *Juegos de fiesta en fiesta*, Bonum, Bs. As. 1997.
SUSANA SALLIMBENI, *Gotitas de agua viva I y II*, Bonum, Bs. As. 1997.

METAFÍSICA Y LENGUAJE EN LUDWIG WITTGENSTEIN

JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS

El "Primer Wittgenstein" y el "Último Wittgenstein"

Hoy es ya casi un lugar común en la filosofía de este siglo hablar de dos etapas en el pensamiento del filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein. Sobre esto, como sobre casi todo lo que Wittgenstein escribió, hay interpretaciones encontradas, cada una con su cuota de verdad, pues Wittgenstein se presta para que se haga de él más de una lectura.

El mismo Wittgenstein escribe en el prólogo de sus *Investigaciones filosóficas*: "Hace cuatro años tuve ocasión de volver a leer mi primer libro (el *Tractatus logico-philosophicus*) y de explicar sus pensamientos. Entonces me pareció de repente que debía publicar juntos esos viejos pensamientos y los nuevos: que éstos sólo podían recibir su correcta iluminación con el contraste y en el trasfondo de mi viejo modo de pensar." [1]

El texto es claro: hay en él un "viejo" y un "nuevo" modo de pensar. Sin embargo esto no es suficiente para presentar al "segundo" como una negación total y radical del "primero". Podría decirse que la principal tesis del *Tractatus* es la distinción entre decir y mostrar, lo que puede ser expresado por las proposiciones del lenguaje y lo que no puede ser expresado por las proposiciones sino sólo mostrado. Los límites del lenguaje determinan los límites del mundo. Lo "otro" es lo místico. En esta primera obra de Wittgenstein lo metafísico no es negado, pero no hay sobre eso ningún lenguaje posible; frente al atomismo lógico sólo hay una metafísica de lo inefable.

En el "segundo" Wittgenstein la doctrina del *Tractatus* es sustituida por una nueva concepción pluralista y pragmática del lenguaje: ya no

1 Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones filosóficas*. Trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México. Ed. Crítica. Barcelona, 1988, p. 13. En adelante *IF*.

hay *un* lenguaje sino muchos lenguajes, que son analizados desde una nueva perspectiva o criterio del uso de los términos. Este giro radical hacia su nueva teoría del lenguaje lo da Wittgenstein en su *Cuaderno Azul*.

En esta nueva etapa Wittgenstein afirma que existen muchos juegos lingüísticos no asimilables entre sí. Las palabras ya no son identificadas con los nombres; tienen múltiples usos, entre los que figura, como uno más entre muchos, el nominativo. Y los múltiples usos se distinguen por sus contextos: "Nuestro conocimiento forma un enorme sistema. Y sólo dentro de este sistema un fragmento particular tiene el valor que le asignamos". [2]

Sin embargo, en esta nueva etapa no cambia substancialmente la actitud expresada en el *Tractatus* con respecto a la metafísica. En las dos etapas Wittgenstein considera "sinsentido" (*Unsinnig*) a los enunciados metafísicos. Pero eso no autoriza a considerar al *Tractatus* y a las *Investigaciones filosóficas* como obras antimetafísicas. Ya los miembros del Círculo de Viena comprendieron que Wittgenstein no era el positivista que habían esperado cuando interpretaban erróneamente, según escribe Carnap, que su actitud hacia la metafísica era similar a la de ellos. El respeto que tenía Wittgenstein por la metafísica está claro en lo que dijo en cierta oportunidad a uno de sus alumnos: "No crea que odio la metafísica o que la ridiculizo. Por el contrario, considero que los grandes escritos metafísicos del pasado se encuentran entre las más nobles producciones de la mente humana." [3] No se trata, entonces, de eliminar la metafísica, sino de comprender su naturaleza. Este punto, sobre el que volveré en la última parte de este trabajo, es tal vez uno de los que marcan las diferencias más notables entre Wittgenstein y los posteriores adherentes a la filosofía analítica. Estas se refieren, fundamentalmente, a las diversas maneras de considerar lo metafísico en su relación con el lenguaje.

La filosofía del *Tractatus*

En su Introducción al *Tractatus* Bertrand Russell escribió que la intención de Wittgenstein en esta obra era construir un lenguaje perfecto desde el punto de vista lógico. Pero cuando Wittgenstein leyó por primera vez lo escrito por Russell le expresó su desacuerdo. Para él, la principal afirmación de su obra –y el problema cardinal de la filosofía–

---

2 Wittgenstein, Ludwig: *Sobre la certidumbre*. Ed. Tiempo Nuevo. Buenos Aires, 1972, § 410, p. 127. En adelante CER.

3 En Fann, K, T.: *El concepto de filosofía en Wittgenstein* Ed. Tecnos. Madrid, 1992, p. 107.

es la distinción entre lo que puede ser expresado por las proposiciones y lo que sólo puede ser mostrado. En el Prólogo escribió Wittgenstein: “Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable).” [4]

La teoría del lenguaje que contiene esta obra tiene dos componentes: la teoría de la figura y la teoría de la función de verdad. Pero el problema de fondo es la conexión entre el pensamiento o el lenguaje y el mundo. Para Wittgenstein el mundo tiene una estructura fija, es decir, existe un “orden *a priori* en el mundo”. El mundo consiste en hechos, no en cosas; está hecho de objetos que guardan cierta relación entre sí, y las proposiciones son representaciones de hechos.

1. El mundo es todo lo que es el caso.

1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas. (*TLP*) [5]

Lo que es el caso son los hechos. Los objetos forman la sustancia del mundo, y por eso no pueden ser compuestos, sino simples. Wittgenstein nunca dio un ejemplo de tales “objetos simples”, pero sostenía que la misma posibilidad del análisis exigía la existencia de los mismos. Para Anscombe los objetos simples son semejantes a los “simples” del *Teeteto* de Platón, fundándose seguramente en el § 46 de las *Investigaciones filosóficas*, donde Wittgenstein, después del texto platónico, agrega: “Estos protoelementos fueron también los ‘individuos’ de Russell y mis ‘objetos’ (*Tract. log. phil.)*.”

2.1 Nos hacemos figuras de los hechos. (*TLP*)

2.12 La figura es un modelo de la realidad. (*TLP*)

El lenguaje es una figura (pintura) de los hechos; no de las cosas u objetos sino de su combinación (los objetos sólo pueden ser nombrados). Para que esto sea legítimo, es necesario que haya una similitud estructural entre la figura y lo figurado. Esta idea de que una proposición es una

---

4 Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Alianza Editorial. Madrid, 1993, p. 11. En adelante *TLP*.

5 Alberto Moreno sostiene que “Die Welt”, en Wittgenstein, debe traducirse por “universo” y no por “mundo”, y agrega que “universo [en este texto] es la totalidad de lo que podría afirmarse con verdad, en un momento dado, mediante proposiciones contingentes.” En *Sistema y silencio en el “Tractatus” de Ludwig Wittgenstein*. Rev. *Sapientia*, Vol XXV, Buenos Aires, 1970, p. 16.

"pintura" se le ocurrió a Wittgenstein, como ya dije, leyendo en un periódico la descripción mediante un diagrama de un accidente de tránsito, y con ella manifiesta su concepción de que lo esencial de una proposición es describir la realidad.

3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento. (*TLP*)

Toda proposición con significado expresa un pensamiento y todo pensamiento ha de ser expresable en una proposición. Para Wittgenstein la relación entre pensamiento y lenguaje es tan estrecha que a veces los identifica. El ámbito de lo pensable se reduce al de los hechos lógicamente posibles. Del mismo modo que el lenguaje, el pensamiento está regido por la lógica, y sus límites configuran el espacio lógico. El conjunto de pensamientos verdaderos representa el mundo real, y si pensamiento y lenguaje se identifican, los límites del lenguaje y los límites del mundo coinciden.

En el *Tractatus* las palabras son nombres y aprender un lenguaje es aprender lo que cada una de sus palabras nombran. Wittgenstein no da ejemplos de nombres, como no los dio de los objetos. El nombre no describe el objeto, sino que es como una "etiqueta" que le ponemos. De ahí que, así como el objeto tiene su contrapartida lingüística en el nombre, el hecho atómico lo tiene con la proposición elemental. Estas proposiciones elementales están directamente conectadas con el mundo, de modo que su verdad o falsedad no está determinada por otras proposiciones, sino a la inversa: las proposiciones elementales determinan, en su verdad o falsedad, a las no-elementales. Es decir que el valor de verdad de una proposición compuesta está determinado por los valores de verdad de sus componentes. Entre las proposiciones compuestas de esta manera hay dos casos extremos. Uno es el de la proposición que es siempre verdadera para todos los posibles valores de las proposiciones elementales. Estas proposiciones son *tautológicas*. El otro es el de la proposición que es falsa para todas las posibilidades veritativas. Estas proposiciones son *contradictorias*. (*TLP*, 4.46)

Las tautologías y las contradicciones carecen de sentido. No son figuras de la realidad, pues no representan ningún posible estado de cosas. (TLP, 4.462) El elemento decisivo para la dotación de sentido es la referencia. Comprender el sentido de una proposición equivale a conocer sus condiciones de verdad, es decir, saber cuál es la referencia en el caso de que sea verdadera. Como en el *Tractatus* sólo se considera el uso descriptivo del lenguaje, una proposición que no figure ningún hecho o una palabra que no nombre ningún objeto son asignificativas [6]. Según

6 Cfr. López de Santa María Delgado, Pilar: *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*. Ed. Herder. Barcelona, 1986, p. 103/104.

esto, “decir” algo equivale a describirlo, y para ello debemos utilizar proposiciones “de la ciencia natural”. Las proposiciones filosóficas, en cambio, no dicen nada.

Pero si bien las proposiciones de la lógica, la ética o la metafísica no dicen nada, esto no significa que la filosofía no cumpla ninguna función. Por el contrario, le corresponde a la filosofía como su problema cardinal demarcar lo que puede mostrarse:

> 4.112 El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.
>
> La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones.
>
> El resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas”, sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos. (*TLP*)

Ya en 1913 Wittgenstein había escrito en las *Notas sobre lógica* que la palabra “filosofía” debe designar siempre algo que está sobre o por debajo de, pero no al lado de las ciencias naturales. La filosofía no ofrece figuras de la realidad, y no puede ni confirmar ni refutar las investigaciones científicas. Sus proposiciones son “sinsentido”. “La proposición genuina muestra y dice algo, tiene sentido y condiciones de verdad. La tautología y la contradicción sólo muestran, no dicen nada; carecen de sentido y de condiciones de verdad; representan la pura forma sin contenido, pero son parte del simbolismo, del que ocupan un lugar límite. Las proposiciones filosóficas, por el contrario, carecen de ambas dimensiones: ni dicen ni muestran nada. Son meras conjunciones de palabras carentes de toda significatividad y que deben, en consecuencia, ser eliminadas del lenguaje.” [7]

No obstante, Wittgenstein nunca dijo que la metafísica carece de significado, o que lo que no puede decirse es sólo carente de sentido. Tal vez lo que mejor represente su concepción de la filosofía en esta etapa –la del *Tractatus*– es la conocida afirmación:

> 4.003 La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas. De ahí que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo, sino sólo constatar su condición de absurdos. La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de

7 López de Santa María Delgado, Pilar: *op. cit.*, p. 31.

> los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística. (Son del tipo del interrogante acerca de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello.)
>
> Y no es de extrañar que los más profundos problemas *no* sean problema *alguno*. (*TLP*)

Los metafísicos intentan hablar acerca de qué es la realidad, pero según "la lógica de nuestro lenguaje" lo que se puede decir es solamente cómo es la realidad. Por eso surgen fácilmente las confusiones más fundamentales (de las que está llena la filosofía entera). (*TLP*, 3.324)

El lenguaje limita el mundo, pero dado que sólo hay un lenguaje, éste debe ser al mismo tiempo el lenguaje que yo entiendo, mi lenguaje. Luego el mundo que el lenguaje limita es mi mundo. Se cae así en el solipsismo, la concepción de que el mundo y mi mundo son la misma cosa, que el mundo está reducido a los límites de mi propia conciencia. El yo solipsista que queda en el límite del mundo reducido a un punto inextenso, es el sujeto metafísico, sobre el que nada se puede decir porque no es un sujeto que se pueda confrontar con la experiencia. El yo, como sujeto metafísico (el yo pensante) no modifica el mundo: éste queda como está. Esto nos lleva a una tautología: que el mundo es mi mundo significa que el mundo es el mundo. Al respecto Teófilo Urdanoz O. P. hace un comentario que interesa: "Wittgenstein admite, sin duda, un solipsismo lingüístico, pero no una postura idealista, sino mero solipsismo "crítico" o "trascendental", en el sentido de que el sujeto metafísico del que pretende hablar el solipsista no es un objeto del mundo, sino una presuposición de él." [8] Esta forma de interpretar el solipsismo de Wittgenstein permite rechazar las afirmaciones de aquellos que consideran que el lenguaje del *Tractatus* sería un lenguaje privado.

En la última parte de la obra, desde 6.4 en adelante, Wittgenstein se refiere a lo que es inexpresable: lo metafísico, lo ético y, en general, lo trascendente. Señala que el sentido del mundo tiene que residir fuera de él, y que, por lo tanto, las proposiciones no pueden expresar nada "más alto": el sentido del mundo es "más alto" que la totalidad de los hechos. Y cómo sea el mundo –lo que puede ser expresado por las proposiciones– "es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta *en* el mundo." (*TLP*, 6.432) El mundo es la totalidad de los hechos, y Dios no es un hecho. Luego no hay ninguna proposición con sentido que pueda decir algo acerca de El. Es inexpresable; sólo se *muestra*. Lo que es inexpresable es lo místico.

---

8 Urdanoz, Teófilo O. P.: *Historia de la filosofía. Tomo VII. Siglo XX: Filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1984, p. 195.

6.522 Lo inexpresable, ciertamente existe. Se *muestra*, es lo místico. (*TLP*)

Con relación a la inexpresabilidad de lo místico señala López de Santa María Delgado: "La imposibilidad de expresar lo místico no es una cuestión de hecho que radique en la imperfección de nuestro lenguaje, sino una imposibilidad lógica. No se trata de que el lenguaje descriptivo sea defectuoso y no llegue a abarcar todo lo real: no hay ni puede haber otro lenguaje que el de las proposiciones, ni otro dominio que el de los hechos." [9] Lo que puede decirse debe decirse con claridad con las proposiciones de la ciencia natural. Lo místico sólo puede mostrarse. Por eso, cuando alguien quisiera decir algo metafísico, hay que probarle que en sus proposiciones no ha dado significado a ciertos signos. Esto le resultaría insatisfactorio, pero sería el único método estrictamente correcto. Según esta doctrina, las proposiciones del *Tractatus* no dicen nada. En el fondo no son estrictamente proposiciones y por ello deben considerarse "carentes de significado":

6.54 Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)
Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo. (*TLP*)

Para Wittgenstein una pregunta sólo puede existir donde existe una respuesta, y ésta sólo donde *algo puede ser dicho*. (*TLP*, 6,51) Pero aún cuando tengamos la respuesta a todas las posibles cuestiones científicas no habremos resuelto nuestros problemas vitales, como el del sentido de la vida. Pero entonces ya no nos queda ninguna *pregunta*; y esto es precisamente la respuesta. (*TLP*, 6.52) Al final reconoceremos que sobre lo inexpresable –inexpresable mediante las proposiciones de la ciencia natural– tanto las preguntas como las respuestas son carentes de significado. Sólo entonces se "ve correctamente el mundo", y entonces se podrá arrojar la escalera, *después* de haber subido por ella. Wittgenstein sostiene que quien lo haya comprendido se dará cuenta del sinsentido de sus proposiciones, que no son ninguna figura, que no figuran nada y que, en consecuencia, no *dicen* nada. Tal vez la escalera sea el *Tractatus* mismo, que puede ser arrojado *después* de haberlo comprendido. Pero entonces veremos *el mundo* con más claridad. Por eso la famosa afirmación con que concluye el libro,

9 López de Santa María Delgado, Pilar: *op. cit.*, p. 94.

7. De lo que no se puede hablar hay que callar. (*TLP*)

expresa en su concepción tanto una verdad lógico-filosófica como un precepto ético, pero seguramente –nos ha dejado pistas para interpretarlo así– consideraba las implicaciones éticas tanto o más importantes que las concernientes a la teoría lógica, aunque la ética no sea expresable.

La filosofía del último Wittgenstein

En el *Cuaderno Azul* Wittgenstein introduce en su discurso filosófico la noción de "juegos de lenguaje" y busca reemplazar la noción de "esencia" por la de *parecido de familia* (*aires de familia*, semejanzas). En este ataque al esencialismo su uso de ejemplos extremos y su énfasis en las "circunstancias" revelan la influencia de las ideas de William James. Este cambio en la indagación de los "significados" lo lleva a su famosa recomendación: "No pregunte por el significado, pregunte por el uso". La ventaja de esto es que el "uso" no lleva consigo ninguna sugerencia de un objeto correspondiente a una palabra. Otra es que el "uso" sólo puede ser entendido en sus contextos lingüísticos y sociales, pues "una palabra tiene el significado que alguien le ha dado". [10]

A diferencia de lo que sostuvo en el *Tractatus* Wittgenstein considera ahora que "lenguaje" es el nombre de la clase de un indeterminado número de miembros: los juegos lingüísticos. El lenguaje ya no es considerado como un fenómeno único, por lo que no existe *un* único juego del lenguaje. Wittgenstein ya había adelantado esta noción en el *Cuaderno azul*, donde sostiene que los juegos del lenguaje son modos de utilizar los signos, tal como las formas de lenguaje con que un niño comienza a hacer uso de las palabras. De ahí en más mantuvo en lo esencial esta noción: un significado de una palabra es una manera de emplearla. Y eso es lo que aprendemos cuando la palabra se incorpora a nuestro lenguaje. (*CER*, p. 31) La comprensión de un término general no consiste en la captación de una esencia común a diversos objetos. Para Wittgenstein no existe tal elemento común. Tampoco existe un elemento común a los diversos juegos lingüísticos. ¿Qué tienen en común juegos como, por ejemplo, el ajedrez, las cartas y los juegos de pelota? Wittgenstein sostiene que el hecho de que todos sean clasificados como juegos no permite afirmar que necesariamente tengan una característica común. Los diferentes juegos de lenguaje no están ligados por un único rasgo, sino que están unidos por una complicada red de semejanzas o parentescos. Wittgenstein caracteriza esos parecidos con la expresión "parecidos

10 Wittgenstein, Ludwig: *Cuaderno azul*. En *Los cuadernos azul y marrón*. Ed. Tecnos. Madrid, 1933, p. 57.

de familia"; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc. Del mismo modo los "juegos" componen una familia (*IF*, § 67). Con este concepto de parecido de familia se opone al esencialismo o tendencia a buscar una propiedad común que justifique que denominemos de la misma manera a las entidades a las que se les adjudica un mismo término general.

Sin embargo esto no debe llevarnos a creer que el lenguaje (los múltiples lenguajes) constituye una estructura rígida. Nuevos juegos de lenguaje nacen y otros envejecen y se olvidan (*IF*, § 23). Así los juegos de lenguaje se superponen unos a otros configurando un todo complejo y vivo. El juego de lenguaje constituye un todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido: el lenguaje es una actividad social, y mediante su uso el hombre se integra en la vida social de una comunidad. Hablar un lenguaje es parte de una *forma de vida*. Ya no es el lenguaje el espejo que en el *Tractatus* reflejaba la realidad sino que ahora se convierte en una parte integrante de esa misma realidad. Hablamos de una forma y no de otra según la forma en que vivimos, y por eso las expresiones lingüísticas sólo tienen significado en sus correspondientes contextos sociales. Las formas de vida son lo dado, lo que hay que aceptar, y son ellas en último término las que constituyen la justificación del lenguaje; constituyen lo que se afirma sin ninguna verificación especial, y más que constituir un sistema de proposiciones teóricas son un modo de actuar en el mundo.

El sentido de los términos –su aplicación– no es fácil de reconocer, pero se debe hacer el esfuerzo de captarlo, ya que lo que interesa ahora no es el estudio teórico de las fórmulas lingüísticas –como se intentaba en el *Tractatus*– sino el examen pragmático de las funciones lingüísticas. Esto es de gran importancia dentro de la filosofía del último Wittgenstein, ya que "los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *hace fiesta*." (*IF*, § 38) [11]. La perplejidad filosófica aparece cuando se pretende explicar el lenguaje en lugar de usarlo. Las dificultades que caracterizan a la filosofía tradicional se debe a que se aplican mal las reglas: la característica de una pregunta metafísica es que expresa una falta de claridad respecto a la gramática de las palabras bajo la forma de una pregunta científica. Es así como lo que más turbación produce en filosofía es que sentimos la tentación de describir el uso de palabras importantes de "tarea rara" como si fuesen palabras con un significado especial: "ser", "objeto", "yo", "proposición", "nombre", etc. Por eso los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje (*IF*, § 119).

---

11 En una traducción más gráfica: "Cuando el lenguaje *se va de vacaciones*".

Los problemas filosóficos no se resuelven aportando nuevas experiencias, sino compilando lo ya conocido. La filosofía no explica, describe; no proporciona nuevos conocimientos sino que ordena los que ya tenemos.[12] Por eso es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje (*IF*, § 109). Su tarea es clarificar el lenguaje, no fundamentarlo. Pero la claridad a la que aspira ha de ser completa. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente (*IF*, § 133).

La perplejidad filosófica se debe a un malentendido –a un mal uso del lenguaje–. Cuando ese malentendido es rectificado la raíz del problema queda eliminada; el problema no ha sido resuelto, ha desaparecido. "Toda una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática" (*IF*, II, xi). Por eso la "disolución" de las dificultades filosóficas depende de la comprensión de los malentendidos de la lógica del lenguaje o de la forma en que ésta ha sido violentada. Las cuestiones filosóficas revelan, por su misma existencia, que algo anda mal; son "molestias" o "aflicciones intelectuales" comparables a algún tipo de enfermedad mental; un "calambre mental" que hay que curar o "un nudo en nuestro pensamiento" que debe ser desatado. Un problema filosófico tiene la forma: "No sé salir del atolladero" (*IF*, § 123) y por eso una persona presa de una perplejidad filosófica se compara a un hombre en una habitación que quiere salir y no sabe cómo, o a una mosca encerrada en una botella. De allí que la filosofía, además de su función "descriptiva", tiene también una función "terapéutica": "¿Cuál es tu objetivo en filosofía?- Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas" (*IF*, § 309).

Lo que da vida al lenguaje es la actividad de la mente, pero desde el momento en que la frase es pensada, ella misma se convierte en pensamiento. Por eso Wittgenstein suele utilizar las palabras "pensamiento" y "proposición" como si fuesen sinónimas [13]. El "pensar" es un operar con símbolos, pero para Wittgenstein ni "pensamiento" ni "lenguaje" son conceptos unívocos; por eso se inclina por la simple constatación de su indefinibilidad. El pensar no es un "agregado mental" a las actividades físicas (cartesianismo) ni un proceso oculto "detrás" del lenguaje.

Un proceso es algo que se desarrolla en un lapso de tiempo determinado, que tiene un principio y un fin y puede verse interrumpido [14]. Un proceso mental sería, por ejemplo, recitar "internamente" (mentalmente) el abecedario o contar de uno a diez. Es un proceso porque tiene principio y fin, y puede ser interrumpido; es mental porque no tiene ni ne-

---

12 Esta concepción es un reflejo del típico prejuicio de la filosofía moderna: "razonar", "explicar", "demostrar", son términos de la ciencia y más allá de la ciencia sólo existe el sinsentido.

13 Cfr. López de Santa María Delgado, Pilar: *op. cit.*, p. 134.

14 *Idem*, p. 147.

cesita manifestaciones externas. Pero la comprensión no tiene duración ni se le pueden aplicar los criterios temporales propios de todos los procesos en general [15].

Ahora bien, si estos procesos se desarrollan "en la mente" y no tienen una conexión necesaria con las manifestaciones externas, sólo son accesibles para el sujeto que los experimenta. El lenguaje de lo mental, en consecuencia, sería el lenguaje de las actividades mentales *de cada individuo*. Pero, ¿podría esto ser llamado *lenguaje*? Ésta es la cuestión que nos lleva a relacionar la crítica de los procesos mentales con la del lenguaje privado.

Como ya se dijo, el lenguaje debe desempeñar un papel en alguna forma de vida, y esto supone seguir reglas públicas. Si el lenguaje es una actividad social debe descartarse, en consecuencia, la posibilidad de que haya un lenguaje privado, entendiendo por tal aquel que es privativo de un solo usuario, que sólo él entiende y que no podría enseñar a otros porque carece de criterios públicos de significación.

Las palabras que designan sensaciones constituyen una clase especial. *Parecen* nombres que sirven para describir sensaciones internas y privadas, pero en realidad no forman parte –no constituyen– un juego lingüístico *nominativo*. No hay modo de saber si una determinada sensación es o no igual a otra sensación anterior, porque carecemos de toda posibilidad de constatación fuera de lo que nos parece a cada uno. Wittgenstein concentra la discusión en el dolor porque es el ejemplo más común de sensación y donde más fácilmente puede percibirse que no tiene "elementos" que permitan una definición. Si alguien no ha experimentado dolor, no hay manera de poder explicárselo.

La filosofía analítica tiene un fuerte acento pragmático y empirista. Los textos de Wittgenstein permiten adjudicarle –en parte– la inspiración de esta tendencia. Pero no está claro si ésta fue realmente su postura. No pretendió dejar un sistema filosófico elaborado, una teoría positiva que pueda servir de alternativa a las concepciones atacadas, ya que esto es completamente ajeno a su método. Su última filosofía es más bien una crítica a las concepciones erróneas sobre lo mental y se asemeja a un mapa que no sirve para atravesar un territorio hacia un punto determinado, sino más bien para señalar en él dónde están los obstáculos que nos impiden salir del "encantamiento" de nuestro lenguaje, de los pseudoproblemas filosóficos que atormentan nuestra mente. Pero cabe preguntarse si para la filosofía esto es suficiente.

---

15 Ibidem.

Wittgenstein y el tomismo

Una frase que pronunció Wittgenstein mientras preparaba sus *Notas sobre lógica*, «"A" es la misma letra que "A"», hizo que el taquígrafo comentara: "Bueno, de todos modos eso es cierto." Lo mismo podría ocurrir a quienes hagan una lectura descuidada de este filósofo. En lo que Wittgenstein escribió no hay trivialidades, y si hubiera vivido en el siglo XIII seguramente habría merecido el mismo calificativo que Duns Escoto: doctor sutil. Pero a diferencia de otros filósofos, su pensamiento no es fácilmente ubicable en alguna corriente filosófica determinada. En su primera etapa parece un heredero de la tradición kantiana vigente en la Viena de su tiempo, al punto que algunos lo consideran un kantiano lingüístico. Pero muchas de sus afirmaciones guardan semejanza con posiciones filosóficas que Kant seguramente no habría aceptado. Para otros fue un positivista, pero Carnap no le reconoce tal postura. Coincidió con Descartes en la concepción de la filosofía como obra de la voluntad, pero atacó el dualismo cartesiano. Hay indudablemente elementos behavioristas y pragmatistas en su segunda etapa, pero algunas de sus tesis lo apartan de estas corrientes. Tomó elementos de la lógica de Frege y de Russell, pero ambos manifestaron su desacuerdo con algunas de las tesis del *Tractatus*. Además, el ambiente académico inglés donde estudió y enseñó tenía tan larga tradición empirista que es difícil que no lo haya influenciado. Sin embargo su concepción de la significatividad, que no se funda en ningún fenómeno, es lo opuesto al empirismo. Todo esto explica que haya interpretaciones tan disímiles de su pensamiento, a punto tal que, como afirma Vicente Arregui, quien se acerca por primera vez a las distintas monografías existentes sobre Wittgenstein tiene la impresión de que se habla en ellas de autores distintos.

Algo sin embargo puede afirmarse con bastante seguridad: Wittgenstein no fue tomista, ni los tomistas piensan como él. Hay, no obstante, algunas coincidencias interesantes que se pueden destacar. No se trata aquí de hacer una confrontación de textos sino simplemente mostrar que algunas afirmaciones importantes de Wittgenstein ya habían sido planteadas en la filosofía escolástica y que su crítica apunta a reconocidas posturas de la filosofía moderna y no a Santo Tomás. Esto no justifica que los tomistas piensen sin más: "A nosotros no nos toca." Wittgenstein fue un filósofo original y profundo, y sus planteos pueden ayudar a que otros reconsideren su propio discurso en un diálogo intelectual fecundo.

Todo aquel que lee el *Tractatus* puede encontrar en sus páginas proposiciones que niegan el conocimiento metafísico. Pero me parece que en el fondo lo que Wittgenstein niega es la postura iluminista de querer explicar *todo*, de manera exhaustiva, por medio de la razón. El mismo Wittgenstein no puede evitar que su lenguaje sea metafísico. La tesis 1.

del *Tractatus* es: "El mundo es todo lo que es el caso." Pero la noción misma de *mundo* es ya metafísica. Del mundo no tenemos experiencia sensible ni por consiguiente representación. Wittgenstein no define esta noción en función de su existencia actual, sino que recurre a la de totalidad, que queda abierta, ella misma, a la noción de "lo que es el caso". Todas estas nociones de "mundo", "cosas", "totalidad de hechos" y otras semejantes se necesitan para la posibilidad misma del discurso sobre la relación del lenguaje con la realidad, hasta tal punto que el lenguaje no es posible más que a condición de hallarse familiarizado de una vez con ellas [16].

Tradicionalmente la metafísica ha estudiado al ser y/o a Dios. Pero ni "ser" ni "Dios" son "objetos". *Ser* no es una cosa, sino el sentido inherente a todo lo que de algún modo es. En la tradición tomista Dios no es un "objeto", ya que no hay objetos particulares fuera de los objetos sensoriales. Un objeto inteligible es un objeto sólo en el sentido de término de nuestro pensamiento, no en el sentido de "cosa"; su objetividad es la de un *significado, una razón*. Por eso la metafísica es desde el comienzo hasta el final conocimiento del mundo; su objeto no es un "objeto extramundano" sino *el sentido del mundo* [17]. Éste es el punto de vista tomista. Para Wittgenstein "la realidad total es el mundo" (*TLP*, 2.063) y "La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera" (*TLP*, 4.11). Pero estas proposiciones –y todas las del *Tractatus*- carecen de sentido; no *dicen* nada porque no dibujan un estado de cosas posible. Pero para el autor lo no dicho es lo más importante, por lo que el *Tractatus* se niega a sí mismo en cuanto intento filosófico de negar la filosofía [18].

"Dios no se manifiesta *en* el mundo" (*TLP*, 6.432). Para Wittgenstein el mundo es la totalidad de los hechos, y Dios no es un *hecho*. Pero ese no revelarse *en* el mundo puede significar manifestarse como el límite del mundo. Y así Dios es "el sentido del mundo" [19]. Mundo y lenguaje se corresponden, y por eso Dios no puede ser dicho con el lenguaje. Pero el lenguaje no sólo puede ser utilizado en cuanto es representación de los estados de cosas, sino también puede ser rebasado y superado en cuanto nos da acceso a lo inefable, cuya presencia no puede ser expresada. Puede captarse lo que está más allá del mundo, pero no pue-

---

16 Gilson, Etienne: *Lingüística y filosofía*. Ed. Gredos. Madrid, 1974, p. 206.

17 Cfr. Daly, C. B.: *New Light on Wittgenstein. Part two*. En *Philosophical Studies*, p. 28-62 del vol. XI, 1961-62. St. Patrick's College. Maynooth, Ireland. Trad. de Alberto Moreno (ad usum privatum).

18 Cfr. Vicente Arregui, Jorge: *Acción y sentido en Wittgenstein*. EUNSA, Pamplona, 1984, p. 62.

19 Cfr. Zemach, Eddy: *La filosofía de lo místico en Wittgenstein*. En Trapani Daniel y otros: *Decir y mostrar*. Rosario, 1989, p. 94/95.

de ser dicho; el lenguaje está hecho para lo limitado. No hay discurso más que para lo que afirma lo limitado [20]. Pero las proposiciones del *Tractatus* tienen el poder de llevar más allá de ellas mismas, nos permiten tener acceso a un orden que trasciende el mundo. No hay metafísica para Wittgenstein porque no hay discurso sobre lo trascendente, pero hay una "experiencia" de lo trascendente y no se puede decir que ésta sea irracional. Podría decirse entonces que en algún sentido hay un pensamiento metafísico en el primer Wittgenstein, que se relaciona con lo que es indecible pero mostrable y con el sentido del mundo.

Ahora bien, para la metafísica tomista, ¿Dios está en el mundo o fuera del mundo? Para el tomismo Dios es por excelencia el más allá infinito y lo absolutamente distinto. Pero al mismo tiempo es la presencia y la proximidad más inmediata. Habita en cierto modo en toda criatura y por eso es en ellas más íntimo y *real* que todo lo otro que a ellas pertenece. "Dios es el acto de todos nuestros instantes, y si a los ojos de la sensibilidad, no es nada, es precisamente porque lo es todo, y si no está en ninguna parte, es porque está en todas partes." [21] El metafísico tomista no es alguien que conoce a Dios por pura deducción mental, al modo racionalista. Tampoco es alguien que viene a traernos la noticia de que "allá afuera" hay algo extraordinario, sumamente perfecto, etc. La metafísica tomista no considera el "más allá" como un "al otro lado de", sino más bien como un "dentro de", pero ese "dentro de" no tiene nada de espacial. Hay una cierta ambigüedad en esta expresión, que no escapa completamente a la metáfora espacial, pero hablamos como podemos. Lo importante es que cuando la usamos queremos significar que ese "más allá" es esencialmente un *sentido* y no una *cosa* de algún modo "envuelta dentro de" o una especie de "objeto-carozo" [22]. La metafísica tomista, en consecuencia, no está ni más allá ni en el límite de lo físico, y por eso en ella el límite no significa nada. Ahora bien, si ese límite es un límite *lingüístico*, Santo Tomás lo reconoce en tantos lugares que me eximo de citar textos. En efecto, para el Aquinate nuestro lenguaje es lenguaje *humano*, y por lo tanto limitado e imperfecto. De allí las dificultades que encuentra para *nombrar* a Dios, para conocerlo en su esencia, etc., y sus constantes recursos a la analogía. El primer Wittgenstein tiene razón en esto: si sólo existe *un* lenguaje, y ese lenguaje es el de la ciencia natural, nada podemos *decir* de Dios. Para Santo Tomás nuestro lenguaje ordinario puede, dentro de sus límites, elaborar un discurso sobre Dios –muchas veces por vía negativa–, tan correcto en su orden como cualquier otro lenguaje en el suyo.

---

20 Cfr. Ladriere, Jean: *Ateísmo y neo-positivismo*. En *El ateísmo contemporáneo*. Vol. II. Ed. Cristiandad. Madrid, 1972, p. 422.

21 Jolivet, R.: *El hombre metafísico*. Ed. Casal i Vall. Andorra, 1959, p. 117.

22 Cfr. Jolivet, R.: *op. cit.*, p. 41/42

La metafísica es entonces a la vez inmanente a la experiencia sensible y trascendente a esta experiencia. Se equivocan, en consecuencia, los filósofos modernos que creen que toda metafísica es platónica. Tampoco la metafísica de Santo Tomás es metafísica de "explicación" en el sentido que rechaza Wittgenstein; es una metafísica de descripción adecuada [23]. No es un vertiginoso salto más allá de los límites de la razón, lenguaje y experiencia, sino un "advertir aspectos" de la realidad. Porque es en el mundo y en la experiencia que Santo Tomás encuentra lo metaempírico. Sus conceptos metafísicos siempre están "comprometidos con" la experiencia "como con una rueda dentada" [24].

Wittgenstein escribe al final del *Tractatus* que sus proposiciones esclarecen porque quien lo entienda las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Entonces ve correctamente –más claro– el mundo. Leonardo Castellani da en *El Evangelio de Jesucristo* el punto de vista tomista sobre esta cuestión:

> La filosofía verdadera no enseña novedades o descubrimientos. (...) Más bien nos enseña a dejar caer cosas, como las hojas secas en otoño. Es como una tormenta, después de la cual no hay más cosas sino menos (hojas secas, nidos muertos y ramas podridas y polvo en el aire) pero todo se ve más claro y más lejos [25].

Alberto Moreno, por su parte, sostiene que el *Tractatus* puede verse como una obra humana cuya única grandeza radica en el silencio, en lo que se calla, en lo que no se puede expresar, "algo así como la descripción del Cielo que intenta San Pablo" [26]. En efecto, en II Corintios, 12, 4, San Pablo habla de quien fue arrebatado al paraíso, y allí "*audivit arcana verba, quae non licet homini loqui*," (oyó palabras inefables que el hombre no puede decir). Por eso en este punto hago mía la afirmación de Johannes Lotz, S. J.: "Él [Wittgenstein] no niega lo metafísico, el misterio del ser, pero dice que aún percibiéndolo claramente no se puede decir; lo metafísico se manifiesta en el silencio." [27]. Wittgenstein termina el *Tractatus* con la famosa tesis 7: "De lo que no se puede hablar hay que callar." Santo Tomás escribió en *In Boet. de Trin., Proemium*, II, 1 ad 6m: "*Tibi silet laus, Deus*." (Para Ti el silencio es alabanza, Señor). Ambas expresiones parecen tener cierto "aire de familia", aunque pertenezcan, probablemente, a *formas de vida* diferentes.

---

23 Cfr. Daly, C. B.: *op. cit*, traducción manuscrita.

24 *Idem*.

25 Castellani, Leonardo: *El Evangelio de Jesucristo*. Ed. Theoría. Buenos Aires, 1963, p. 450.

26 Moreno, Alberto: *op. cit.*, p. 19.

27 Lotz, Johannes, S.J.: *L'attivita e la costituzione dell'uomo*. Pontificia Universitá Gregoriana. Roma, 1972, p. 29.

La filosofía del último Wittgenstein destaca la importancia del uso de las palabras y el carácter dinámico del lenguaje, pues nuevos juegos de lenguaje nacen y otros envejecen y se olvidan. (IF, § 23) Esta idea en realidad es bastante antigua. Ya en el *Arte poética* de Horacio podemos leer lo que éste escribió al respecto diez años antes de Cristo: "Muchos vocablos renacerán que ya han caído, y caerán los que ahora están en honor si así lo quiere el uso, en cuyas manos está el arbitrio, el derecho y la ley del hablar." Y Santo Tomás dice que "nada hay que impida dar a cualquier cosa un nombre equívoco, si así lo permite el uso de los que hablan" [28]. Pero si bien reconoce el valor del uso, no por eso se le subordina siempre el significar: en el caso de muchas palabras su significado no tiene su origen en el uso, sino que se usan como se usan porque significan lo que significan. Es lo que ocurre con los conceptos trans-categoriales sobre los que se funda la metafísica tomista, que no se usan con el mismo sentido en todos los casos, como se usan los unívocos, ni tampoco con sentidos totalmente diferentes, como los equívocos, pues el sentido varía según los usos, pero conservan una semejanza que relaciona los varios usos, y ésta es la analogía.

Para Santo Tomás las palabras habladas no son igualmente significativas para todos porque no son signos naturales, sino artificiales o *ad placitum*. Por eso la significación no es ordinariamente invariable y fija; puede sufrir diversos cambios y extensiones por la necesidad, el uso u otras razones, tal como sucedió con términos como *natura*, *persona*, *hipóstasis* [29] y otros. De cualquier modo, en Santo Tomás no hay una filosofía del lenguaje ni su noción de "uso" es relacionable con la de Wittgenstein. Si bien Santo Tomás no se refiere a nombres aislados, pues el significado de los términos se precisa en el juicio o en el discurso, no hay en él la concepción de Wittgenstein de que el uso está siempre ligado a la idea de "sistema". Tampoco se le opone.

Para el tomismo el lenguaje posee solamente sentido en la medida en que conserva sus lazos con el poder creador de la imagen. El uso impone al lenguaje una tensión permanente entre la neutralidad del signo y la riqueza de lo imaginativo que asegura la vitalidad de la palabra. Para Santo Tomás la palabra significa lo que el entendimiento concibe, y además procede de la imaginación. Santo Tomás afirma que nuestro entender implica siempre algún *decir*, o la producción de algún verbo (*verbum*) mental. Si bien no lo afirma explícitamente, se puede concluir que para pensar necesitamos un lenguaje, lo que se aproxima a la con-

---

28 Tomás de Aquino: *Suma contra los Gentiles*, I, 42.

29 Cfr. Tomás de Aquino: *Suma Teológica*, I, 29, 2, ad 1m: "Entre los escritores griegos, la palabra 'hipóstasis', por su propio significado, designa un individuo cualquiera del género de substancia; pero el uso (*usus loquendi*) la concretó a designar al individuo de naturaleza racional en atención a su naturaleza."

cepción de Wittgenstein. Sin embargo, como afirma Gilson, hay que reconocer que cuando Santo Tomás llega al corazón de esta cuestión "nos deja en la estacada en que nos encontramos siempre que se trata de representar hechos psicológicos o de hablar de ellos" [30].

Wittgenstein ha tenido el mérito de poner de relieve la enorme complejidad de lo que es cotidiano y corriente respecto del lenguaje y el pensamiento. Y esto lo pone en la gran tradición que atribuye el origen del filosofar al asombro o admiración. Por otra parte, es cierto que a veces la reflexión filosófica nos pone en la situación de "no saber cómo salir del atolladero" y que esto nos produce "calambres mentales". También es cierto que esto suele ocurrir porque descuidamos la lógica de nuestro lenguaje. Pero el filósofo tomista no por eso deja de confiar en la filosofía como camino válido para llegar a la Verdad. Tal vez la filosofía sirva, como afirmó Wittgenstein, para mostrarle a la mosca la salida de la botella. El problema es qué hará después de haber salido, porque eso ocurre solamente cuando los problemas filosóficos desaparecen completamente. Y el hombre, mientras viva, seguirá buscando el sentido de la vida, aunque Wittgenstein no acepte esto como fin de la filosofía. Filosofamos siempre, aún para negar el filosofar.

---

30 Gilson, Etienne: *op. cit.*, p. 150.

REVISTAS RECIBIDAS

BREVIARIOS DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CUYO, San Juan:
Año 2 Nº 6, 1995
CAHIERS, de la Faculté Libre de Philosophie Comparée:
Nº 55, 8 decembre 1996
CATHOLICA, Revue Trimestrielle, Paris (Francia):
Nº 54, Hiver 1996-97
Nº 55, Printemps 1997
CUADERNO DE HUMANIDADES, Universidad Adolfo Ibáñez:
Nº 8, Mayo 1997
DOCTOR COMMUNIS, Pontificia Accademia Di S. Tommaso:
Nº 1, Anno L, Gennaio-Aprile 1997
EIR, Resumen Ejecutivo:
Vol. XIV, Nº 3, *La relación de Rusia con la historia universal*, Febrero 97
Vol. XIV, Nº 4, *El "corazón de tinieblas" de George Bush*, Marzo 97
EPIMELEIA, Revista de estudios sobre la tradición:
Año IV, Nº 8, 1995
ESPÍRITU, Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, Barcelona (España):
Año XLV, Nº 114, Julio-Diciembre 1996
FUERZA NUEVA, Dios, Patria, Justicia:
Nº 1156, *En la cumbre del desprestigio*, Enero 1996
Nº 1157, *Insensatez e indefensión*, Febrero 1996

Nº 1158, *Un pacto contra España*, Febrero 1996
Nº 1159, *El abrazo de la muerte*, Febrero 1996
Nº 1160, *Los silencios del 23-F*, Marzo 1996
Nº 1161, *Conde no iba solo en su singladura*, Abril 1996
Nº 1162, *Nos siguen "moviendo piezas"*, Abril 1996
Nº 1164, *Las listas de Simon Wiesenthal*, Mayo 1996
Nº 1165, *El pensionista... y el penitente*, Mayo 1996
Nº 1166, *En Perú con pólvora; en España con flores*, Mayo 1996

GLOSAS SILENSES, Rev.de la Abadía de Santo Domingo de Silos, España:
Año VIII, Nº 1, Enero-Abril 1997

LA CONTRE REFORME CATHOLIQUE, Revista Mensual:
Nº 330, *L'Excommunication rampante*, Février 97
Nº 331, *Au XX Siecle*, Mars 97
Nº 332, *Le Saint Suaire*, Temoin Silencieux, Avril 97
Nº 333, *Un Homme Libre*, Mai 97

LA HOJA DE COMBATE, México:
Nº 357, *Crítica de "Jesús, hombre en conflicto", de Carlos Bravo S. J.*, Junio 97

LECTURE ET TRADITION, Chiré-en-Montreuil:
Nº 235-236, *1796-1996 II y a 200 ans*, Septembre-Octobre 96
Nº 237-238, *XXVIeme Journée Chouanne*, Novembre-Decembre 96

LECTURE FRANCAISES, Chiré-en-Montreuil:
Nº 478, *Révélations sur le camp de Buchenwald*, Fevrier 1997
Nº 479, *1957-1997 40 ans!*, Mars 1997
Nº 480, *La subversion culturelle*, Avril 1997
Nº 481, *Dictature de la pensé unique*, Mai 1997

L'HOMME NOUVEAU, Rev. Bimensuel, Paris (Francia):
Nº 1153, *La leçon de nos limites*, Fevrier 1997
Nº 1154, *Les trois victoires de Jean Daujat*, Fevrier 1997
Nº 1155, *Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a hai avant vous*, Mars 1997
Nº 1156, *Plaidoyer pour une vocation*, Mars 1997
Nº 1157, *Ressusciter la famille*, Avril 1997
Nº 1158, *Marie et l'avenir de l'Eglise*, Avril 1997
Nº 1159, *L'actualite de Leanne*, Mai 1997
Nº 1160, *La France incertaine*, Mai 1997
Nº 1161, *Vont-Ils recommencer?*, Juin 1997

NUEVA LECTURA, La Revista Libro, Mensual, Bs. As.:
Año 4, Tomo IV, Nº 37, *Historias de la vieja Abadía*, Marzo 1997
Año 4, Tomo IV, Nº 38, *Legendario Padre Mario*, Abril 1997
Año 4, Tomo IV, Nº 39, *Madre coraje*, Mayo 1997
Año 4, Tomo IV, Nº 40, *San Pablo, el misionero*, Junio 1997

REVISTA DOS TRIBUNAIS, Brasil:
Ano 85, v. 734, Dez 96

SALMANTICENSIS, Universidad Pontificia de Salamanca:
Vol. XLIII, Fasc. 3, Septiembre-Diciembre 1996

SAPIENTIA, Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras:
Vol. LII, Fasc. 201, 1997

SOLIDARIDAD IBEROAMERICANA, Revista quincenal:
Vol. XIV, Nº 2, lª quincena de Febrero de 1997
Vol. XIV, Nº 3, 2ª quincena de Febrero de 1997
Vol. XIV, Nº 5, 2ª quincena de Marzo de 1997
Vol. XIV, Nº 6, lª quincena de Abril de 1997
Vol. XIV, Nº 8, lª quincena de Mayo de 1997
Vol. XIV, Nº 9/10, lª quincena de Junio de 1997

VALORES en la Sociedad Industrial, U.C.A.:
Año XV, Nº 38, Abril 1997

VERBO SPEIRO, Madrid (España):
Nº 349-350, noviembre-diciembre 1996
Nº 351-352, enero-febrero 1997
VERTEBRACIÓN, Revista del Inst. de Invest. Humanísticas de la Univ. Popular Autónoma del Estado de Puebla, México:
Año 10, Nº 39, 1997

o O

IX EXPOSICIÓN DEL LIBRO CATÓLICO

"Auguro que la IX Exposición del Libro Católico sea –como tantos otros que se realicen– un aporte, para que en este año (primero del Trienio preparatorio a la celebración del III Milenio) dedicado a «Jesucristo, único Salvador del mundo, ayer, hoy y siempre», muchos vuelvan a El la mirada; y, a través del conocimiento de su persona y su mensaje, se intensifique la conversión de los corazones y crezca la cultura de la trascendencia, tan prescindida en nuestro tiempo.

Sin duda la recordación de la figura y el pensamiento de Mons. Gustavo Franceschi, constituye valioso elemento para aquel augurado objetivo".

Antonio Cardenal Quarracino
Arzobispo de Buenos Aires
Primado de la Argentina

Programa de actividades

Junín 1063 (113) Cap. Fed., Tel. 823-4800 / 827-5195 / Fax: 823-8908
El horario de la Exposición es de: lunes a sábados de 8 a 23 hs. y domingos de 17 a 22 hs. El horario de comienzo del acto inaugural, clausura, conferencias, conciertos es a las 19:30 hs. en punto.

Lunes 1 de Septiembre: ACTO INAUGURAL
Inauguración y Bendición: Sr. Arzobispo de Buenos Aires y Primado de la Argentina, Su Emcia. Rvma. *Cardenal Dr.Antonio Quarracino*.
Oración Inicial: *Pbro. Lic. Carlos Alberto Accaputo*, Asesor de la Federación de Círculos Católicos de Obreros.
Introducción: *Dra. Beatriz K. de Gutiérrez Walker,* Secretaria de Cultura de la Nación. *Sr. Daniel del Cerro*, Presidente de la Federación de Círculos Católico de Obreros. *Sr. Manuel Outeda Blanco*, Presidente del Comité Ejecutivo de la Exposición del Libro Católico.
Entrega de Premios: *III Certamen Literario Nacional del Libro Católico. Faja de Honor Padre Leonardo Castellani.* Locución: Centro de Profesionales de Acción Católica *Santo Tomás de Aquino*. Con la actuación del *Coro del Colegio Mallinckrodt.* Director: *Héctor Saab.* Órgano: *Marta Bellido.*

Martes 2 de Septiembre: CONFERENCIA
Tema: *"Santa Teresita del Niño Jesús, modelo del seguimiento a Cristo en la vida consagrada"*.
Orador: *Dra. Virginia Azcuy* (Profesora de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina).

Miércoles 3 de Septiembre: CONFERENCIA
Presentación de Libro: *"In Persona Christi (la fisonomía espiritual del sacerdocio de Cristo)"* del Padre Alfredo Sáenz s.j. con prólogo del Cardenal Antonio Quarracino.
A cargo de: *Pbro. Dr. Eduardo María Taussig.* (Director del Instituto de Cultura y Extensión Universitaria de la U.C.A.).

Jueves 4 de Septiembre: CONFERENCIA
Tema: *"Las obras de misericordia: caridad de Cristo operante"*.
Orador: *Pbro. Dr. César Salvador Sturba* (Viceasesor de los Círculos Católicos de Obreros).

Viernes 5 de Septiembre: CONFERENCIA
Tema: *"El relativismo en algunas teologías y cristologías actuales"*.
Orador: *Rvdo. Mons. Dr. Alfredo Horacio Zecca* (Rector del Seminario Metropolitano).

Sábado 6 de Septiembre: CONCIERTO
Coro: *Coro Nacional de Niños de la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación*. Dirección: *Sra. Vilma Gorini de Tesseo.*

Domingo 7 de Septiembre: CONCIERTO
Coro: *Coro Regina Coeli.* Dirección: *José Bella Quintana.* Órgano: *Enrique Rimoldi.*

Lunes 8 de Septiembre: CONFERENCIA
Tema: *"La consagración del mundo en Cristo: la misión de los laicos"*.
Orador: *Dra. Beatriz Buzzetti* (Presidenta del Consejo Nacional de la Acción Católica Argentina).

Martes 9 de Septiembre: CONFERENCIA
Tema: *"Cristo: centro de la Sagrada Liturgia Católica"*.
Orador: *Pbro. Lic. Alberto Horacio Gravier* (Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina).

Miércoles 10 de Septiembre: CONFERENCIA
Tema: *"Las heridas a la unidad del cuerpo de Cristo (herejía, apostasía y cisma). El movimiento ecuménico"*.
Orador: *Dr. Norberto Padilla* (Comisión de Ecumenismo de la Conferencia Episcopal Argentina).

Jueves 11 de Septiembre: CONFERENCIA
Tema: *"La figura de Jesucristo en la New Age"*.
Orador: *Prof. Mónica López Roda* (Fundación SPES).

Viernes 12 de Septiembre: CONFERENCIA
Tema: *"María: la Estrella que guía hacia el gran jubileo del Tercer Milenio"*.
Orador: *Rvdo. Mons. Roque Manuel Puyelli* (Capellán Mayor de la Fuerza Aérea Argentina).

Sábado 13 de Septiembre: CONCIERTO
Coro: *Coro Pacem in Terris.* Dirección: *Héctor Saab.* Órgano: *Gabriela Aciar.*

Domingo 14 de Septiembre: CLAUSURA. SANTA MISA
Preside: *S.E.R. Mons. Jorge Mario Bergoglio, s.j.*, Arzobispo Coadjutor de BuenosAires. Intención: Que la preparación al Gran Jubileo del año 2000 fortalezca la fe y el testimonio de los cristianos, suscitando un verdadero anhelo de santidad. Acompaña el Coro Polifónico Nuestra Señora de las Nieves, que ejecutará la *"Misa Coronata Regina"*, J. G. E. Stehle. Dirección: *Sandra Pianigiani.* Órgano: *María Laura Martínez.*

TEORÍA DEL RESENTIMIENTO Y DE LA ENVIDIA

RAMÓN DÍAZ ECHEVERRÍA

NO deja de ser extraño que el sentir popular acierte respecto de lo que es el resentimiento y en cambio se sentiría sorprendido de conocer las causas del mismo. ¿A qué se deberá que algo tan próximo como es una causa –a fin de cuentas los padres son causa de del hijo– pueda desaparecer en tal grado de la mente del hombre? Es de esas cosas sobre las que se echa un manto de olvido, al que contribuimos con nuestra pereza mental, aceptando sin más las pseudo explicaciones de la ideología, particularmente la que más ha marcado nuestro siglo. Hay en el hombre un movimiento positivo que le lleva a querer conocer y un movimiento negativo que le lleva a querer ignorar. A esa ignorancia se le suman todos los escombros de lo que el hombre va destruyendo y que cubren la verdad.

La filosofía, la ciencia, la teología son formas metódicas orgánicas para llevar la luz a las mentes.

La confusión que, en el común sentir, se produce al definir o atribuir resentimiento a alguna forma de antipatía u odio se debe a que, efectivamente, el resentimiento posee uno o varios de los elementos que caracterizan las diferentes manifestaciones del odio: la antipatía, el despecho, la ojeriza, el rencor, el enojo, el sentirse ofendido o despreciado o ignorado, etc.

Dos formas de resentimiento

Hay dos formas de resentimiento: una circunstancial y temporaria, más o menos superficial, y otra permanente y enraizada en lo profundo. Esta última forma es la que permite definir con más precisión los caracteres esenciales del resentimiento. El dicho popular lo describe bien. Para la primera forma dice: "está resentido"; para la segunda: "es un resentido". Ejemplos de la primera forma lo tienen todas las madres con sus hijos, desde niños de pecho hasta adolescentes: los niños enfurruñados, que habiendo pedido algo se les niega, cuando se les da un

po-co más tarde dicen: ahora no lo quiero. Esto es típico de todos los niños y no es de temer. Hay otros ejemplos domésticos más serios, porque allí aparecen formas de injusticia, como puede ser el caso de un hijo preferido manifiestamente a otro por alguno de los padres; o el de la mujer que debe padecer la influencia que la suegra ejerce sobre su ma-rido en detrimento de su autoridad y de la armonía del hogar. En estos resentimientos que podríamos llamar domésticos se manifiesta como pro-picia la proximidad, el roce continuo. Pero el resentimiento más famoso, que ha recorrido el mundo, causado por injusticia sin duda, pero alen-tado sin descanso por la ideología comunista, es el llamado Resentimiento Social: el obrero contra el patrón, el pobre contra el rico.

Creencia de que se debe a injusticia

Probablemente, por influencia de esta ideología, el sentir popular y aun entre intelectuales y hasta en religiosos, se cree que el resentimiento es producido por injusticia. Un día le pregunté a un muy buen sacerdote: Pero, el resentimiento, ¿siempre es causado por injusticia? Sí, siempre, me respondió. La presión de las ideologías es grande y las ideas, repetidas incesantemente, penetran hasta en las mentes más destacadas. Profundizando en este tema durante más de veinte años he llegado a la conclusión que –en lo que sigue voy a tratar de demostrar– no sólo el resentimiento no es siempre causado por injusticia, ¡Atención, que sí lo es en muchos casos!, sino que, por el contrario, el verdadero resentimiento, al que con mayor propiedad le cabe el vocablo, es causado por hacer el bien.

Es inútil buscar debajo de un farol porque hay más luz si la cosa no está allí. Cada uno tiene derecho a incursionar y darse una explicación de aquello que le toca de cerca y más que derecho es una obligación y no cabe duda que el tema toca muy de cerca al psicólogo, al sociólogo, al filósofo y a nosotros los hombres comunes.

Pero ocurre que la cosa no estaba allí. ¿Qué es lo que no estaba allí y que buscaron infructuosamente el filósofo, el psicólogo, el sociólogo; sea porque realmente no estaba allí o porque la luz no era la adecuada? Esa cosa era la *causa*.

Es que compete a la Teología

El problema del resentimiento y de la envidia es un problema fundamentalmente teológico. Porque es el motor que da lugar al primer crimen del hombre. Porque la envidia es uno de los pecados capitales y porque el resentimiento es una de las formas de la soberbia, pecado

capital. En las cosas de Dios, el rumbo lo pone Dios. Se puede cavar el mundo que si el rumbo no es correcto no se encontrará jamás el tesoro.

En el resentimiento hay que distinguir dos aspectos sobresalientes: lo que lo causa y cómo se manifiesta, el origen o principio y las consecuencias. La primera parte transcurre en la sombra. Nadie puede saber si alguien se resiente o no en el momento en que el presumible agente causante, digamos, hace impacto en la persona. En realidad, no es el tal agente el causante real del resentimiento sino que, ante tal agente, la persona se produce el daño.

Para que se dé el resentimiento debe haber un elemento preciso, que no es causal sino sólo concurrente. Aunque esto de sólo concurrente no sé hasta qué punto. Ese elemento que nunca falta es la comparación. Si no hay comparación no habrá resentimiento, como tampoco habrá envidia. Con lo cual podrá colegirse que el tema versará sobre un más o un menos, o sobre un mejor o peor.

Si bien es cierto que el resentimiento es una forma de odio, más específicamente un rencor, no todo rencor constituye resentimiento: El extraño que me ofende *está del otro lado*, mientras que aquel con quien me resiento *está de este lado*. Es que el resentimiento es re-sentimiento, es decir que hay o hubo relación de sentimiento.

El problema se centra sobre lo que al hombre le toca en suerte, de más o de menos. Y esta es la suerte del hombre sobre la tierra. ¿Es que está abandonado a su suerte? ¿Su felicidad depende del azar?

Entre las cosas que le llegan al hombre y le tocan hay que distinguir las que le vienen por mano del hombre y las que le vienen en mano anónima: el acaecer de las cosas.

El salario y el don

Y nos acercamos al meollo de la cuestión, pues según de donde venga lo que el hombre reciba dará lugar a dos formas distintas de resentimiento: una superficial y más o menos pasajera y otra profundamente arraigada y que marcará hondamente cada paso de su vida. Un primer paso en esta dirección será aclarar qué cosa es esa que le llega al hombre desde dos fuentes distintas: una de esas cosas es el salario, otra, el don.

Designo con la primera todo aquello que el hombre por su esfuerzo y en razón de la justicia se hace acreedor, y aunque se la emplee en el sentido de la paga por su trabajo, le doy, además, un sentido amplio que abarque toda su capacidad y esfuerzo para procurar un bien. También a la palabra don le doy un sentido no menos amplio: don es no sólo lo que un hombre regala a otro, lo que Dios nos da como gracia,

sino también –y aquí está la mayor extensión– todo aquello que acaece, tanto si es agradable como desagradable, si nos da alegría como tristeza, el sol alegre de la mañana, como las nubes grises, o la lluvia, etc.

Este sentido amplio de las cosas que llevan al hombre a sentir que una parte de su vida es lograda con esfuerzo y otra parte es regalo, don, constituye la clave para determinar la causa real del resentimiento y de la envidia.

Dije al principio que sabemos distinguir entre el que está resentido y el que es un resentido, interpretando que el primero pasa por una situación temporaria mientras que el segundo padece una situación permanente.

Y adelanto ya la tesis de lo que voy a intentar demostrar: la causa del resentimiento arraigado es el don, y la causa del resentimiento temporario es el salario.

La piedra del escándalo del resentimiento es el don, por lo que habrá que detenerse a examinar qué tiene el don –cualquier don– que es capaz de generar sentimientos tan contrarios como alegría, amor, tristeza, odio, y de aquí llegar a comprender qué ocurre en la mente y en el corazón del hombre. El hombre es un ser puesto en el mundo para dar respuesta. Ésta es su prueba. Pero justamente, esta respuesta es imposible sin la existencia del don. Este es otro ángulo desde el cual hay que mirar las cosas. La prueba es el don mismo. Don es todo aquello que una mano visible o invisible me tiende y está en mí –y esta decisión es muy determinante– que lo acepte o lo rechace.

Proceso del resentimiento y de la envidia

Para que esta explicación comience a tener bases más sólidas pondré un esquema de cómo se generan la envidia y el resentimiento, una experiencia que seguramente hemos vivido todos o como padres o como hijos sin advertir que allí se encuentra el secreto del origen de ambos males: Un padre trae regalos para sus dos hijos, y se los da estando ambos en habitaciones distintas. Los dos quedan muy contentos con sus regalos, pero hete aquí que uno de ellos corre a ver el regalo del hermano y al verlo su ceño se ensombrece: considera que el del hermano es más que el propio. Termina envidiando al hermano y resintiéndose con el padre.

Es en la familia donde se verifican por primera vez estos acontecimientos, verdad es que tenuemente. Pero ¿no nos recuerda aquello que ocurrió hace mucho y que hemos leído en el Génesis: la envidia de Caín hacia Abel y el resentimiento con el Padre Creador?

Cuando se escucha hablar a la gente de resentimiento, entre las distintas características que atribuirá al resentido será la envidia. Y a veces no distingue entre ésta y el resentimiento. Es que nacen casi al mismo tiempo y tendrán el mismo origen. Lo que las distingue netamente es a quién están dirigidas y las consecuencias de cada una. Porque la envidia está dirigida al semejante, es decir, al que ha recibido el don, mientras que el resentimiento está dirigido al superior, es decir, al que distribuye dones.

El resentimiento, pues, tiene su origen en la distribución de los dones, lo que lo distingue de toda otra forma de odio, rencor, ofensa o despecho. Tanto aquel como la envidia son reacciones del hombre ante el don.

La posibilidad del resentimiento y de la envidia existe siempre inevitablemente, sea por causa del don, sea por causa del salario. Pequeños resentimientos que no pasan a mayores es cosa de todos los días. Pues en mente tendremos la reclamación de lo justo y la petición del afecto aunque no lo efectivicemos.

Despertar en el mundo y la difícil tarea de comprender

El gran problema del hombre es la comprensión de las cosas, de sí mismo, del mundo y de su relación con Dios (del mensaje de Dios). Y de esto hay que entresacar como muy principal el problema harto complejo y en cierto modo misterioso que constituye lo adverso: la enfermedad y la muerte, el dolor, la injusticia, el odio, la debilidad propia, el temor.

Hay dos males: el pecado, que ataca el alma, y aquello adverso que hace penar al cuerpo. Hay también dos bienes: la gracia sobrenatural, que viene de Dios, y los bienes temporales que ayudan a la vida temporal.

En medio de estos dos polos se mueve el hombre: aceptando, rechazando, alegrándose, sufriendo, indiferente, triste, conmovido, feliz, desgraciado. Pero el dolor o la alegría llegan antes que la explicación. Aunque para la alegría no la requerimos. Nos damos una explicación o la pedimos para lo que nos contradice, para la herida. Comprendiendo reducimos el mal. Más aun, a veces hemos ganado con lo adverso, con el sufrimiento, con la persecución. Pero hay adversidades que no se entienden de primeras, ni de segundas. Hace falta algo más. Es evidente que para ciertas situaciones es necesario una comprensión superior. ¿Acaso nuestros criterios humanos podrían vislumbrar el significado de estas palabras de San Pablo: “Ya conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo que siendo rico se hizo pobre por nosotros a fin de enri-

quecernos con su pobreza?" [1]. Y del mismo modo podríamos decir: siendo fuerte se hizo débil, a fin de fortalecernos con su debilidad, como ya lo dice el mismo apóstol: Cuando soy débil, es entonces que soy fuerte [2].

¿Basta una explicación?

Pero, ¿es sólo cuestión de comprensión? ¿Basta con llevar la explicación a los últimos y más recónditos escondrijos del alma humana? La explicación será siempre algo intelectual: la exposición clara y fiel de la verdad. Pero, ¿acaso no hay una facultad que dice sí o no a la verdad y con parecido rango que la inteligencia? Cuando se rechaza el entendimiento de la realidad, es decir, cuando se niega la comprensión de la verdad ¿es que algo, antes, socava esa comprensión? ¿Es que ocurre algo antes para que haya incomprensión?

Sí, el hombre requiere una larga y clara explicación a lo largo de su vida. No basta con ver, porque se puede ver y concluir equivocadamente. Hay que oír para corregir el error. La apariencia del mundo no es imagen verdadera del mundo. Lo que parece bueno puede no serlo y lo que parece malo puede ser bueno.

El hombre necesita entender la gran parábola que la vida le plantea. La comprensión del mundo tiene sus etapas: la sensible, la intelectual, la espiritual, y estas marcan el grado de profundidad con que el hombre interpreta lo que pasa y lo que le pasa. Porque es acechado por el resentimiento desde que nace, pues recibe dones que compara con los que reciben otros y no tiene un perfecto discernimiento para ver el sentido de la diferencia. Pareciera que el grado de resentimiento, en cierto modo, dependiera de la comprensión. Hay que tener en cuenta, sin embargo, las dos formas del resentimiento: el circunstancial o temporario y el arraigado o permanente. El primero es al que mejor le cabe la explicación y la experiencia que da el tiempo. A la segunda forma no le basta una explicación por buena que sea, pues esta queda en el nivel humano. El resentimiento de esta forma profunda ha llegado a un estrato cuya gravedad es de la incumbencia de lo supra-humano. Compete su curación a un don especial: la gracia sobrenatural. Pero una de las características de este resentimiento es el rechazo del don. Requiere una conversión. Y si no vale la explicación es porque es más bien rechazo de la posibilidad de comprender, y más precisamente un no a la buena voluntad necesaria para aceptar lo adverso. La "buena voluntad" es el

1 2 Cor. 8, 9.
2 2 Cor. 12, 10.

amor necesario, el "piso" para que se dé la posibilidad de entender. Este resentimiento es ausencia de amor. Hay amor en encontrar buenas las cosas: aceptación de la realidad. La capacidad para comprender no depende totalmente ni con mucho de la capacidad de distinguir, que así definen los filósofos de la facultad de la inteligencia. Está condicionada, complementada, limitada, acrecentada por otros factores que no son el solo poder raciocinante. Se acrecienta con la pureza del corazón, con el desprendimiento de las cosas que esclavizan, con la humildad y con un espíritu contemplativo, opuesto al intencional que aplica su receta a la cosa antes que esta le hable y le diga de qué se trata realmente.

Los signos

Un capítulo principal de la comprensión son los signos. En cierto modo, en el proceso de comprensión se podría decir que ésta es como una sucesión de signos o que nuevos signos van tomando la posta que deja el anterior. Si bien el signo es algo que apunta a otra cosa, también es cierto que guarda una relación ya próxima, ya lejana con eso otro de lo cual es signo y a lo cual señala. Hay signos que apuntan hacia atrás, que valen cuando se quieren conocer las causas; hay signos que apuntan hacia adelante y hay que considerarlos cuando se quiere prevenir lo que ha de suceder. Hay signos próximos a aquello que indican: los signos de cansancio de quien ha trabajado fuerte. Hay signos que están lejos de aquello a que apuntan, como se ha dado en ciertos descubrimientos, tales como el de la gravedad de la tierra, descubierta por Isaac Newton, observando de pronto, según se cuenta, la caída de una manzana mientras descansaba, apoyada la cabeza en el tronco del árbol. Por lo regular, como en este caso, los hombres geniales que son más bien contemplativos, descubren las cosas más trascendentes cuando hechos insignificantes se les presentan a sus ojos.

Finalidad y sentido del don

El mayor acontecimiento en el mundo es la aparición del don. Algo sobre lo que no se ha detenido la mirada.

El don es invención del dador. Y por ello el don puede ser portador de elementos que el dador quiere transmitir. De más está decir que el dador debe conocer al receptor. Lo de invención cabe, pues éste es producto de la inteligencia y el acto de dar es efusión del amor. El amor es inventivo, más aun, es creativo. Hay lógica entonces en que el sentido del don esté dado por la fuente: el dador. De aquí emanan los dos aspectos principales: alegría y tarea (misión de perfeccionamiento), a lo que habría que agregar que es también factor de semejanza. La finalidad

es, pues, hacer el bien dando alegría, transformando, haciendo mejor. Hay un don perfecto, la gracia sobrenatural que viene de Dios, para crecimiento y alegría del que lo recibe; los demás dones son como partículas o desprendimientos de aquel don mayor.

Uno no es, el don le hace ser

La cuestión fundamental no es lo que uno es, sino lo que Dios hace de uno. De aquí que el regalo es lo que decide y, en consecuencia, la actitud frente al don será decisiva. Pues el don no lo hace todo, sino que por él uno llega a ser. El cristianismo, en un aspecto que muchos cristianos parecen no entender, es un dejarse dar. A este respecto, el cardenal J. Ratzinger dice:

> Por lo que se refiere a lo último del hombre, expresa la supremacía de la recepción sobre la obra, sobre el propio trabajo. Quizá radique aquí la divergencia más profunda entre el principio cristiano "esperanza" y su transformación marxista.
>
> La fe cristiana afirma, sin embargo, que el hombre vuelve profundamente en sí mismo no por lo que hace, sino por lo que recibe; tiene que esperar el don del amor, y el amor sólo puede recibirlo como don; no podemos hacerlo nosotros mismos, sin los demás, tenemos que esperarlo, dejar que se nos dé. El hombre sólo se hace plenamente hombre cuando es amado, cuando se deja amar. El hecho de que el amor humano una en sí la suprema posibilidad y la más profunda necesidad, y el hecho de que lo más necesario sea lo más libre, significa que el hombre para salvarse está orientado a un don. Si se niega a recibirlo, se destruye a sí mismo [3].

El don, una luz en la oscuridad

Si no existiera el don, yo no entendería la existencia de Dios.

Los zorros tienen sus madrigueras, las aves hacen sus nidos, los hombres se fabrican miles de cosas. Pero *era necesario que se nos diese*; de otra forma, no seríamos más que animalitos, sólo que racionales. La parábola de los obreros llamados a trabajar en la viña plantea ese misterio: por qué no se nos da más que lo que es nuestro? –protesta el "comunista". Justamente se te da lo que es tuyo, que has procurado con tu esfuerzo, y encima, algo que no has procurado y que no es tuyo. *Eso* es lo que yo quiero darte.

He aquí la cuestión.

---

3 *Introducción al Cristianismo*, Rialp, p.231.

El don va a esa parte invisible, oscura, anhelante de verdad, hambrienta de amor, dolorosa, muchas veces, porque alguien puso allí el recipiente para alojar esas ansias.

Como decía, puedo tomar como don todo lo que llega a mis sentidos: que puedo aceptar porque me agrada o rechazar porque me desagrada. Así, todo lo que me adviene, tanto si me es agradable como si no, es don. Puedo advertir el don en el acaecer o puedo no advertirlo. Pero el don existe: en todo don hay una mano que lo tiende. Explícita o implícita. A veces se descubre a Dios por el don; a veces se descubre el don porque antes se ha encontrado a Dios. Uno conduce al otro. El don al Dador y el Dador al don.

El don que uno admira en otros y que es motivo de envidia y resentimiento en muchos debe ser motivo más bien de alegría, porque aquel que lo posee puede participarnos algo de lo suyo y enriquecernos en nuestra necesidad con su generosidad. Y si pensamos mejor, veremos también que esa situación que consideramos afortunada en otros, puede ser (y es) también la nuestra, con tal de descubrir y reconocer el don especial que nos tocó a nosotros autoconsiderados pobres. El don para nosotros, pobres, existe. Cada uno debe verlo y aceptarlo. ¿No puedo alegrarme por lo que tengo porque ya estoy triste por lo que no tengo?

Medida del don

Si el resentimiento y la envidia son motivados por un *más* o por un *mejor*, habrá que pensar que la medida del don juega un papel capital.

Para que de la comparación surja el resentimiento o, por el contrario, la comprensión, es bueno conocer el peso de ese sentido con el que todos nacemos, puesto que lo reclamamos desde niños: el *más* y el *mejor*.

Teóricamente parece que en el don, que fluye del amor, no cabría lo de medida porque lo que tiene valor en sí no es comparable, no tiene medida. Pienso, no obstante, que a los fines del bien del receptor es conveniente que Dios dé con medida allí donde hay que curar, como la dosis en medicina, en el cuerpo del enfermo, ni de más ni de menos, sino la que conviene. Y por más que esté presente esta afirmación de los Padres: “Dios da sin medida”, que quiere significar que Dios es generoso y da en abundancia, me parece que según las circunstancias ambas son válidas. Dios tiene en cuenta la medida del continente y la circunstancia del receptor: la gracia presupone la naturaleza. Se puede objetar que el continente natural del hombre es fijo, limitado. Si en lo natural la medida del contenido la da el continente, en lo sobrenatural es el contenido (la gracia) lo que hace el continente.

La inteligencia que da debe hacerlo midiendo, es decir, conociendo.

En cierta manera el don que tiene medida, *mide*. En la parábola de los talentos, los dos primeros servidores no se sienten medidos, pero sí el tercero. Es mal razonamiento argumentar que aquellos produjeron porque se les dio mucho, y este se resintió porque se le dio poco, porque en una recta interpretación se podía hacer este otro razonamiento: a aquel que recibió cinco y produjo cinco, en una ocasión anterior se le había dado uno y producido uno. En cambio este recibió uno y lo enterró. Lo poco sólo lo es en relación con lo más. Y poco puede ser mucho si se lo compara con nada.

La medida corresponde más a lo confiado que a lo dado.

Al que mucho se le *dio*, se le *pedirá* más.

Al que mucho se le *confió*, se le *reclamará* más.

La misma palabra confiar habla de hasta cuanto se puede confiar en tal. Porque el bien confiado pertenece todavía al dador, y temporalmente al receptor de quien se fía. Importa mucho el conocimiento del receptor. El tercer servidor se siente juzgado equivocadamente. Se tiene por más, no quiere ver su capacidad real. Ni quiere tampoco ver que en el don reside el germen del crecimiento si con su esfuerzo lo riega.

Lo poco. Lo pequeño

Al don pequeño le cabe una función distinta del don grande. Requiere que algo superior se haga presente en el dilema, y ese algo es el amor y es la gracia. Tiene que haber algo en el corazón del que recibe, para no resentirse cuando el don es menos o cuando se trata de la adversidad. En el acto de la recepción del don se puede decir que hay dos amores: el que ya hay en el corazón del que recibe (si lo hay) y el don mismo que llega, partícula transportadora del amor del dador y generador de alegría. El primer amor es el que impide el resentimiento: al que tiene se le dará... Ese "que tiene" evangélico es el amor necesario para la comprensión de las situaciones. ¿Qué duda cabe de que para comprender es necesario amar?

La incomprensión de lo adverso (rechazo) cuando eso adverso no es debido a injusticia, sino a la liberal distribución de los dones y al acaecer de las cosas naturales (lo que en cierto modo cae bajo lo mismo), es debida a la ausencia en el hombre de ese amor básico necesario para no sentirse perturbado por la alegría ajena o la felicidad ajena o el talento ajeno o la riqueza de otros.

Hace un par de días, durante la misa en la capilla del hospital, se me abrió un poco la comprensión de esta frase de Cristo: "El que no es fiel en lo poco, no es fiel en lo mucho". Que es la razón del ejercicio de las virtudes y el fundamento para vencer los obstáculos. Tal vez lo que más lleva a la comprensión cabal del don, de lo que viene regalado por el

amor de alguien es la penetración del concepto de lo poco, de lo pequeño. Lo poco es propiedad del pobre. Es su única propiedad. Tiene poco. Y este poco es tan decisivo porque plantea la inseguridad; y la inseguridad, la vulnerabilidad del hombre. Y esta, lleva a reflexionar en las cosas importantes, en las que realmente cuentan.

Falsificación de la verdad e inconformidad

El resentimiento es una herida al ver la realidad. ¿Porque la ve distorsionada o porque la niega en su interior al no poder soportarla? Resulta extraño que se pueda negar lo evidente, y sin embargo es bien conocido de quienes tratan con enfermos de sida o cáncer, cómo algunos manifiestan fantasiosos proyectos que implican una negación de lo que padecen, como una defensa para algo a lo que no pueden hacer frente. El punto crítico del resentimiento comienza con una inconformidad que es un verdadero rechazo de la realidad. La aceptación o no de sí mismo tiene lugar en el momento en que el sí mismo es probado por el mundo, es decir, por la realidad.

El resentido llega a tener por injusto lo que le sucede como adverso, que es la realidad exterior. Pero también considera como injusticia que él no pueda vencer esa adversidad, que él sea como es. Ésta es la realidad interior: culpa a sus padres o a Dios de haberlo hecho así. Lo significativo y terrible de esto es el verse como definitivo, monolítico, estático. No ha querido reconocer el don, que es donde reside el poder de transformar. La queja habitual es muestra de esa disconformidad con el entorno (y consigo mismo), un germen de la cual debe buscarse en la sensiblería, a un paso del resentimiento. Pero la queja tiene varios rostros en que a veces se esconde: el espíritu de protesta, de acusación reiterada.

El sentir popular dice que el resentido no tiene objetividad porque "habla por la herida" y que todo lo que le acontece no hace más que reavivar su llaga. Todo pasa por su llaga y allí recibe su dirección.

En algún lugar he dicho, con una forma un poco doméstica de hablar que, a diferencia de los pecados capitales, en que al pecador se lo conoce principalmente por lo que hace, en el caso del resentido, se puede decir, por el contrario, que se lo reconoce por lo que dice. Si bien es cierto que también ocurre esto con la soberbia. Pero es que el resentimiento es una forma de soberbia.

Cuando digo que al resentido se lo reconoce por lo que dice, no quiere decir que sea un hablador. Puede ser mudo y guardar dentro su resentimiento. Pero tarde o temprano se deja ver.

Es uno de los sentimientos más celosamente guardados. ¿Por qué? Porque teme que se descubra que la causa de lo que lo aduce no es tal,

sino otra que permanece en su interior. Hay resentimientos muy manifiestos, sin embargo, y resentimientos ocultados sutilísimamente, de muy difícil detectación. Por lo regular, cuanto más elevado es el nivel cultural o espiritual, más dificultosa es su identificación.

Aun cuando nuestra fe nos da un tan elevado poder de comprensión para lo adverso, para la injusticia, para el dolor, así y todo, tampoco escapan a esta deformación espiritual los religiosos, consagrados y laicos. mons. J. Bergoglio describe muy agudamente una de estas formas sutiles y disimuladas, a la que designa con la expresión "espíritu quejumbroso" [4].

Rechazo de la alegría

Una de las cosas que sorprenden en las actitudes humanas es el rechazo de la alegría. No querer alegrarse. Y quizá no tanto no querer alegrarse como no querer que existan motivos para alegrarse, o no querer que otros se alegren. Esto reviste una gran escala de grados, algunos de los cuales los padecemos corrientemente desde los que se complacen en sembrar obstáculos hasta los que experimentan gusto en clausurar posibilidades. Ya conocemos al poderoso de la ventanilla que siempre encuentra pelos, pelusas y distintas arrugas que frenan el trámite e impiden la alegría del buen término.

La envidia o rencor al que tiene más o es más en algo siempre tendrá lugar. Y sin embargo la alegría se da allí donde hay un más. La alegría viene del don. Nos alegramos al recibir algo que nos es valioso, pero una vez poseído, cuando ya forma parte de nuestro ser o tener, desaparece la alegría. Pero permanece o se vivifica con la actualización del don. La vivencia del don es la alegría de la vida.

El salario justo produce satisfacción, pero la alegría viene del don, ¿No es para detenerse a pensar de dónde viene que nos alegremos cuando nos encontramos con una simple moneda en la calle?

La alegría es el designio fijado por Dios para el hombre.

¿Puede darse la alegría sin que se dé el don? Podría replicarse que también cuando uno hace una buena obra experimenta alegría. Es verdad, pero para hacer una buena obra antes hemos recibido el don de Dios, aunque no todos pueden percibir eso. A los santos les es patente. También podría argüirme otro: pero tú que eres pintor, cuando un cuadro te sale bueno, ¿no has experimentado alegría? Es mucha verdad, y vale para todos los artistas y los artesanos y los científicos y los filósofos. Pero invariablemente desembocamos en lo mismo: antes hemos recibido el don para realizar la obra.

---

4 *Reflexiones espirituales*, p.235.

El tema de la desigualdad



"La envidia",
por Marcelo Breide Obeid

La primera causa de resentimiento, y probablemente una de las mayores es la que tiene lugar por el origen, por el nacimiento, que el hombre atribuye en una primera instancia irreflexiva al destino, a la naturaleza, a los padres, a Dios. En un principio podría dar lugar a un resentimiento mudo. Lo que encenderá la protesta será una distribución desigual de dones posterior a lo largo de la vida.

Con todo, los hombres quieren ser distintos. Y se observa como mala cosa cuando los hombres quieren ser "iguales" (deseo de ser masa). Y esta inclinación es ya una actitud de resentimiento.

Si miramos a los hombres prescindiendo de sus posesiones, vemos que las diferencias de unos a otros corresponden a lo espiritual (inteligencia, voluntad, sensibilidad) y físicas, vemos aparecer diferencias tan profundas que dan lugar a grandes desigualdades. Estas desigualdades pueden acrecentarse a niveles enormes en lo que respecta al objetivo humano de alcanzar la felicidad y el bien, cuando es el propio hombre el que causa la desventura del hombre.

Sin embargo y felizmente, en la desigualdad también, donde, a menudo, se manifiesta con más vehemencia el amor y la necesidad de dar y comunicar.

El deseo de ser diferente proviene del deseo natural puesto en el hombre: el instinto de superación, por el cual aspira a sobresalir, a destacarse por sobre los demás y a lograr realizarse. Este instinto es también el que hace desear el más y menospreciar lo poco para todo aquello que es agradable. Sin invalidar esto, el Evangelio de Cristo pondrá, para los que aspiran a lo superior, una valoración diferente de la valoración del mundo, con lo cual el "más" y el "mejor" y el "poco" experimentarán un cambio.

Semejanza

Santo Tomás dice que la semejanza es causa de amor. Quiero oponer provisoriamente esta reflexión: la desemejanza produce en unos el amor y en otros el odio (por causa del resentimiento y de la envidia). En el primero, en el que produce amor, se trata del amor mandado por Dios: dar al necesitado. Es decir que este que ama y da, da para produ-

cir la semejanza. En el segundo, en aquel que genera el odio, se trata de la desemejanza al ver que tiene más o es mejor (envidia y resentimiento) y quiere producir la semejanza quitando el bien que hace desemejante.

El amor, entonces, quiere producir la semejanza por el bien. El odio quiere producir la semejanza por el mal. La vista del resentido, así como la del hombre justo, se posan ciertamente sobre la desemejanza. Pero no es la misma semejanza o desigualdad la que consideran. El hombre bueno mira al careciente para darle y hacerle semejante. El resentido y el envidioso miran al rico en bienes para quitarle (si pudieran) y hacerle semejante a ellos.

Pereza

La pereza es una semiparálisis del espíritu. Ella hace desesperar de alcanzar lo que se desea. Porque no pone esfuerzo de su parte. Así su mente se trastorna y pretende que le debe ser dado todo aquello que debe y puede alcanzar por su esfuerzo. En la base de la esperanza, está, pues, la voluntad. Porque hay que vencer la apariencia de las cosas que niegan la llegada de eso que se espera. Todo lo que se opone debe superarse con esfuerzo para que lo que se espera esté cada vez más cerca.

En los trasfondos del resentimiento aparecen los primeros síntomas de dos pecados capitales: la pereza y la soberbia. Por la pereza el hombre paraliza su voluntad y sabe que no puede esperar. Por la soberbia, cuestiona la justicia de Dios y le hace frente: “no me transformaré, soy como soy, definitivo y monolítico”.

La relación del resentimiento con la pereza es estrechísima. En efecto, este no querer superar lo adverso o el mal con un esfuerzo de voluntad está tocando las raíces de lo que es el motor de la diligencia y del amor. Y aquí se pone a un paso de la desesperanza. Para el perezoso duro es el mundo.

Al meditar, a lo largo de los años, el Evangelio, me he quedado sorprendido al considerar estas tres parábolas que pongo a continuación como demostrativas de cómo en el personaje en cuestión se da el resentimiento. Y diré también que alegremente sorprendido porque me permitía establecer la concordancia con lo que yo había comprobado por la observación de la realidad.

Parábola de los talentos

Trato de interpretar esta parábola tan extraordinaria considerando tan sólo aquella parte que guarda relación con lo que me tiene ocupado;

aquí, la respuesta que da el tercer servidor a su señor, que entierra el talento que le fue dado para hacerlo producir, y muestra con ello, de una manera sorprendentemente concisa, los caracteres del resentimiento, en este caso, el resentimiento arraigado.

> Llegó luego el que había recibido un solo talento. "Señor, le dijo, he llegado a conocerte por un hombre ávido de ganancias: cosechas donde no has sembrado, y recoges donde nada has esparcido. Entonces, lleno de temor, he ido a esconder tu talento en la tierra. Helo aquí, aquí tienes lo tuyo". Pero su señor le respondió: ¡Servidor malo y perezoso! ¿Sabías que cosecho donde no he sembrado y recojo donde nada he esparcido? Entonces debías haber puesto mi dinero en los bancos y a mi regreso habría recobrado mi dinero con intereses. Quitadle, pues, su talento y dádselo al que tiene diez. Pues al que tiene se le dará, y tendrá de sobra, pero al que no tiene se le quitará aun lo que tiene. Y a este servidor inútil, echadlo fuera, a las tinieblas: allí serán las lágrimas y el rechinar de dientes [5].

Este servidor ha comparado lo que se le confió a él con lo que se le confió a los otros dos. Su resentimiento, tal vez, de larga data, eclosiona ante esta distribución de dones. Sorprende la dureza con que ataca a su señor, aun sabiendo que le vale la condena. Ni siquiera miente para salvarse de ella, aduciendo cualquier excusa y pidiendo disculpas. Dice Casiano (citado por J. Pieper): Todos los pecados son huida de Dios. Sólo uno le hace frente: la soberbia.

Falsifica los hechos, que se ve en la forma en que su señor le respondió: Si sabías que... por qué no hiciste? (forma de expresión que empleamos cuando alguien se nos opone al propio tiempo que falta a la verdad). En la manera de recompensar a los servidores que han producido se observa generosidad, contrariamente a lo aducido por el tercero.

Parábola de los viñadores

El hombre sabe lo que es justo y por eso puede cuestionar el salario. Lo que no puede es cuestionar el don. El salario viene de la justicia (conveniencia de las partes). El don viene del amor.

Sin comparación no hay resentimiento. Esta parábola señala un hecho extraordinario: Por un lado está el conocimiento de Jesús, que "sabe lo que hay en el corazón del hombre" cuando hace decir al dueño de la viña a su mayordomo: "llama a los obreros y págales el jornal comenzando por los últimos y terminando por los primeros" Por otro lado quiere

5 He traducido de la Biblia de Jerusalén. Edición francesa.

poner de manifiesto y contraponer lo que está a la vista y es conocido por el hombre y es del dominio de la justicia: el salario, la acción humana, y contraponer, digo, aquello que está oculto a sus ojos, pero no a los ojos de Dios, y es el don, la acción del amor. La "justicia" podría preguntarse ¿Se puede dar una buena paga a alguien que ha trabajado poco? ¿Tiene derecho a alegrarse alguien que no hace nada?

La tarea intelectual, la contemplación, son nada para mucha gente. Pero Dios da sus dones al que "no ha hecho nada". Otra de las razones que veo como interpretación de una parábola que en criterio de quien no tiene fe aparece como injusta, es que el don crea. Dios crea por medio de sus dones. Es decir, que el hombre se hace merecedor por haber recibido antes el don: Magdalena amó mucho porque se le perdonó mucho.

La justicia volvería a preguntar: ¿Por qué Dios no da sus dones a todos? Sí, da a todos, pero siempre hay un tercer servidor que entierra el talento.

Parábola del banquete de bodas

> El rey entró entonces para ver a los convidados y vio a un hombre que no tenía traje de fiesta. "Amigo, le dijo, cómo has entrado aquí sin traje de fiesta?". El otro permaneció mudo. Entonces el rey dijo a sus guardias: "Atadle de pies y manos y arrojadle fuera, a las tinieblas: Allí será el llanto y el rechinar de dientes. pues muchos son llamados, pero pocos los elegidos" (Mt 22, 1-14).

Se podría objetar que aquel que entró a las bodas sin vestido de fiesta no fue por su voluntad sino que lo hizo obligado. Y luego se le hizo recibir un castigo y entonces es como si se lo invitara para castigarlo. Pero también se dice que reunieron a todos los que encontraron, tanto buenos como malos. De modo que había en la fiesta tantos de aquellos como de estos. Pero uno solo fue juzgado: el que no trajo vestido de fiesta, es decir, que también los malos se pusieron vestido de fiesta y acataron la autoridad del rey mostrando una disposición favorable. Sólo aquel que enmudeció le hizo frente, agraviándolo mostrándose independiente e igual al rey. Este no juzgó a los malos, a los cuales otorgó su tiempo de prueba. Y si este es el Momento Final, significa que los malos han mostrado arrepentimiento poniéndose vestido de fiesta. Porque el vestido de fiesta es eso: el cambio de uno en otro, de malo en bueno.

¿Qué es necesario para que haya fiesta, sin lo cual habrá conmemoración o cualquier otra cosa, pero no fiesta? Eso necesario es: la alegría. Si ésta falta, no hay fiesta. El vestido de fiesta es, pues, la alegría. Ésta,

como he dicho antes, se produce en la recepción del don. Siempre se ha entendido respecto a este texto (que representa al Juicio Final) que el vestido de fiesta son las obras de la fe, pero las obras de la fe han salido de la recepción del don de Dios. De ese instante de conversión mana la alegría. Especialmente para los "malos".

En estas tres parábolas aparece el resentimiento. En la de los obreros llamados a trabajar en la viña, se trata de resentimiento temporario. Jesús no habla aquí de condena para los que protestan. En la parábola de los talentos y en la de las bodas se trata del resentimiento arraigado. Hay un empecinamiento. Allí sí hay condena.

Se trata, pues, en la primera, de algo humano: el salario. En las otras dos se trata del don: el amor.

"En el crepúsculo de la vida te examinarán en el amor".

Conclusión

Era consciente cuando escribía, y ya desde bastante tiempo atrás, que no podría evitar una cierta vaguedad cuando atribuía al don –sin precisar de cuál se trataba– tales y tales virtudes, como si todas tuvieran los mismos alcances y efectos. Aun cuando había dicho que daba a la palabra don una gran extensión. En algunas partes expreso las virtudes del don y, en verdad, estoy allí mencionando las virtudes del don por antonomasia. Esto da lugar a cierta confusión y esfuerzo, me hago cargo. Pero ¿acaso podemos conocer cuánto del hombre y cuánto de Dios van en el don de un hombre a otro a impulsos del amor?

El resentimiento arraigado termina siendo un resentimiento contra Dios. Es el cuestionamiento de la justicia de Dios.

El resentimiento temporario es un cuestionamiento de la justicia del hombre.

También este resentimiento arraigado en unos es un resentimiento por *no ser*. Así como el temporario lo es por *no tener*.

El resentimiento y la pereza están ligados estrechamente, sobre todo en el arraigado.

La causa más lejana del resentimiento arraigado lo constituye la no aceptación de sí mismo en su enfrentamiento con la realidad exterior e interior.

Desde luego que no todo resentimiento arraigado tiene la misma gravedad, como tampoco el resentimiento por causa del salario implica que esté justificado.

BEATUS VIR



DIMAS ANTUÑA

DICHOSO el hombre que halló a San José,
Dios lo sustrajo del ruido.
Sus días no fueron vanidad,
ni sus años apresuramiento.

Otros siguieron su locura,
se agitaron para ser de su tiempo.
Pero él fué tenido en poco,
los de su generación lo olvidaron.

Entró en sí mismo
y halló el Reino.
Vio su nada
y ordenó su vida en silencio.

Tuvo mujer fecunda,
pero Raquel fue la esposa más amada.
Y entendió en muchas cosas,
pero María no perdió su reposo.

Se negó, se olvidó,
no supo.
Yendo por la vereda subió el monte Carmelo.



BEATUS vir qui invenit sanctum Ioseph,
Deus ex tumultu eduxit eum.
Dies ejus non dies vanitatis
neque anni ejus festinatio.

Alii amentiam suam persequuntur,
exagitantur a desiderio temporis.
Ille ante conspectum hominum sicut pusillum,
oblita est eum generatio sua.

Introivit cor suum
et invenit Regnum.
Vidit abyssum
et obmutuit

Mulier ejus, mulier fecunda,
sed Rachel sponsa dilectissima.
In multis ille intentus,
sed quies Maria, quies semper.

Negavit, et oblitus est,
et non sciit.
Vidit Carmelum et ascendit.

EMAÚS

QUÉDATE con nosotros. Anochece.
Se echa a dormir la sombra en los caminos.
Quédate con nosotros, peregrino.
Estamos bien aquí. ¿No te parece?

Ya están puestas las trancas en la puerta.
Cerradas las ventanas, los postigos.
Quédate con nosotros pues contigo
quedan las esperanzas entreabiertas.

Arrimas tu candil a la Escritura
y hacia tu luz, desde la alcoba oscura,
el corazón colmado de amargura,

como una mariposa encandilada,
acude al gozo de tu llamarada.
Quédate con nosotros.¿Quién te apura?

P. Horacio Bojorge, s. j.



NUESTRA SEÑORA DE LOS TREINTA Y TRES

Contemplación de la imagen

I Un pampero de Dios te agita el manto
y es como el ceñidor de tu vestido.
En el abrazo de ese Viento santo
tu cuerpo es levantado y sostenido.

II Amaste *siempre* a Dios y a Dios *primero*
y esperaste con fe lo que El promete.
Por eso está a tus pies el mundo entero
y, en ese amor, todo se te somete.

III Te quedas quieta y dejas que te mueva
la voluntad de Dios. Y El te levanta
para mostrarnos a los hijos de Eva
una madre mejor: dócil y santa.

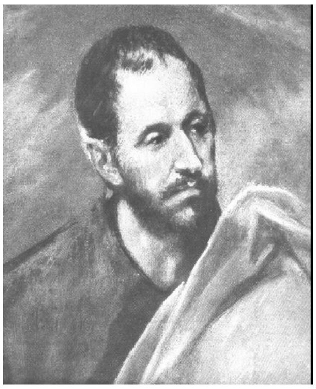
IV Tú exultas y te gozas y complaces
–olvidada de ti– en el plan divino.
Secundas al Señor en lo que El hace
desde el principio al fin de Sus caminos.

V Acatas al que humilla y enaltece,
y abate al poderoso de su trono;
al que se fija en los que no parecen:
en Santa Teresita y en San Cono.

VI Eres la humilde entre las más humildes.
Eres chiquita para los pequeños.
Para verte de cerca y accesible
labró un humilde este modesto leño.

P. Horacio Bojorge, s. j.

EL GRECO



Autorretrato del Greco como
el Apóstol Jacobo Menor

ERES luz que devora sus colores,
traslúcidos de mieles interiores.
Eres danza que pisa sobre flores
y se daña la planta en sus alcores.

Se estiran, peregrinas de la altura,
tus miradas brillantes, tus figuras,
como sombras que buscan la estatura
de una presente condición futura.

Va tu ingrávido andar de equilibrista
por el agudo filo de una arista
donde lindan el alma con la vista.

Palpan tus finas manos lo que ocurre
con una eternidad que no trascurre,
bajo la piel del tiempo que se escurre.

P. HORACIO BOJORGE, S. J.

LO ESENCIAL DEL PENSAMIENTO DE JOSÉ ANTONIO PRIMO DE RIVERA

BLAS PIÑAR

TENGO para mí que lo esencial y permanente del pensamiento y de la praxis de José Antonio Primo de Rivera radica –y he aquí lo original– en su planteamiento teológico de la Política; y ello en su doble vertiente, como doctrina y como ejercicio, es decir, de la Política contemplada y vivida como servicio al bien común, en el que se integra el destino trascendente del hombre. El estudio sereno y reflexivo, a la altura de los 60 años de su muerte, en plena juventud y en proceso de madurez, nos permite descubrir la vena subyacente de su empresa, que no fue otra, a mi juicio, que la conciencia bien clara de que en el cañamazo de la historia que hacemos los hombres en el bastidor del tiempo, se introduce, enhebra o borda la historia de la salvación; y de tal forma y de modo tan profundo, que la historia de la humanidad, de alguna manera, deviene historia sagrada. No en balde –y lo confirma el II Concilio Vaticano (*Gaudium et spes*, nº 41)– Cristo es el centro de la Historia, pero de toda la Historia, de la Historia profana y de la Historia de la salvación. Ambas, en ese ser Único, Cristo, Dios y hombre, lo humano y lo divino se anudan, identificándose, en el "Yo" personal del Verbo.

Creo que, aún cuando sea en síntesis, vale la pena que en una hora de confusión ideológica y de equívocos aberrantes sobre el binomio Religión-Política, nos acerquemos a la obra escrita, hablada y vivida de José Antonio. Estoy convencido de que a su luz se despejarán las dudas, si es que existen, y se fortalecerán las ideas, hasta hacernos operativos, si fueran ya las nuestras. Por otra parte, este acercamiento, y conocimiento subsiguiente del pensamiento joseantoniano, nos permitirá el rechazo, desde una plataforma firme, de tantas insidias, deformaciones y ataques infundados, fruto de la ignorancia, del sectarismo o del odio de que ha sido y sigue siendo víctima.

Un esquema reducido y más bien simbólico incluye, como punto de partida, la concepción joseantoniana del hombre y de su libertad, y del Estado y de su soberanía.

Hombre y libertad

"El hombre, portador de valores eternos, es envoltura corporal de un alma capaz de condenarse y de salvarse. Sólo cuando al hombre se lo considera así puede decirse que se respeta de veras su libertad", es decir –añado–, la libertad esencial de los hijos de Dios, que no existe sin vivir en la verdad; y no puede existir, por ello, cuando se vive, a la vez, en la mentira, que encubre o distorsiona la verdad, y en la corrupción, que estraga la conciencia y las conductas; de aquí que la roca, el cimiento de la construcción política joseantoniana, no sea un sujeto económico que produce o consume, ni un elector que vota en las urnas, ni un ciudadano que pertenece a una raza superior, sino el hombre, en tanto en cuanto "icono Dei".

Estado y soberanía

José Antonio rechaza el panteísmo estatal y la razón de Estado. Por eso el Estado no tiene el monopolio de la sociedad y, por consiguiente, no puede engullirla y aprisionarla en su estructura, sino que es informado por la sociedad misma, de tal modo que sus instituciones básicas, y no los partidos políticos –construcciones artificiales, en definitiva–, son los cauces por los que discurre la representación popular. Esas instituciones básicas o unidades naturales de convivencia son: la Familia, el Municipio, el Sindicato y el Colegio profesional.

Por ello, del mismo modo que la libertad, con relación al hombre, no es un absoluto, sino que tiene sus límites internos y sus limitaciones externas, como el respeto a la libertad de los otros y al bien común, así la soberanía tampoco es un absoluto que permita al Estado, sin una norma superior que lo rija, obrar *"ad libitum"*. El poder absoluto, o el abuso del poder, no se evita fragmentándolo, tal y como proponía Montesquieu, y hoy se proclama en las constituciones, sino manteniendo la unidad del poder político, que se manifiesta y actúa a través de funciones distintas, y, a su vez, limitándolo: por arriba, con la ley de Dios, explícita o implícitamente revelada y, por consiguiente, por el Derecho natural; hacia un lado, por la obligación de mantener y fortalecer las constantes históricas que identifican la nación; hacia otro, por el servicio al desarrollo y progreso de la sociedad; y hacia abajo por la participación del pueblo, a través de las unidades básicas y naturales de convivencia, a que hemos aludido, en la elaboración de las leyes. De alguna forma se diseña así, no una Democracia liberal o partidocrática, sino aquella Democracia con valores, el divino, el histórico, el del bien común y el representativo, de que habla el magisterio eclesiástico, o, también, el esquema del régimen político más perfecto en el que, siguiendo a Santo Tomás, se con-

jugan la unidad del poder, el gobierno de los mejores y la participación del pueblo.

Patria y patriotismo

El pensamiento político joseantoniano, desde el punto de mira que acabamos de subrayar, nos ofrece una noción *"sui generis"* de la Patria, al distinguir dos modalidades del patriotismo: el patriotismo de la tierra nativa y el patriotismo de misión, o, dicho de otra manera, el patriotismo afectivo y el patriotismo intelectual. Alguien, ciertamente, podría entender que el patriotismo intelectual –viene a decir José Antonio– es un producto árido, cuando por ser el logro inteligente de una lucha contra lo instintivo y espontáneo, se instala en lo hondo de nuestra autenticidad. Ahora bien, así como la fe supera a la razón y es fuente más alta de conocimiento, y la fe es la virtud que se traduce en caridad, del mismo modo el patriotismo intelectual, iluminado por la fe, se hace amor, pero no un amor de contacto, físico y sensual –el amor de la gaita y la lira– ni un amor idolátrico, sino el amor de caridad, el amor que exige la *"pietas"*. Ellos nos lleva a parafrasear las palabras de Cristo, que tanto amó a Jerusalén que lloró ante sus puertas: "ama a tu patria como yo he amado a la mía". Por eso decía José Antonio: "Nosotros amamos a España, con voluntad de perfección. Nosotros amamos a España, aunque no nos guste la ruina en que se ha convertido, porque –aclaro– cuanto más enferma está la madre mayor debe ser el amor que la prodiguemos. Nosotros –concluye– amamos la eterna e inconmovible metafísica de España".

Esa metafísica de España, es decir, el alma de la nación española, lleva consigo, trasladando lo vocacional de cada hombre a la misión de la comunidad política, a no confundir la justificación de España con una lengua o una raza, o un acervo de costumbres. La metafísica de España exige que no la confundamos –reitera– con una realidad geográfica, étnica o lingüística, porque España es, sencillamente, una unidad histórica y, por ello, unidad de destino en lo universal.

Lo nacional y lo social

A mi modo de ver, el pensamiento político joseantoniano ofrece un armonioso entendimiento y un equilibrio estable entre lo nacional y lo social. Si el patriotismo aparecía como un signo identificador de la derecha, la defensa del trabajador aparecía como un signo identificador de la izquierda. José Antonio detesta el enfrentamiento de la izquierda y la derecha. Entiende que esa terminología, fruto circunstancial de una localización geográfica en la Cámara legislativa francesa, en el tiempo

de la Revolución, no puede ni debe contribuir a tal enfrentamiento. El hombre normal tiene dos ojos, y la sinergia hace posible que contemplen sin distorsión el mismo panorama. La nación también debe tenerlos, el de la derecha y el de la izquierda, no para que distorsionen el fin, sino para alcanzarlo. De aquí que lo nacional no deba oponerse a lo social. De aquí, igualmente, que lo nacional deba tener un contenido social profundo y lo social deba –podríamos decir– nacionalizarse. La consigna de Ramiro Ledesma Ramos: "hay que nacionalizar a los trabajadores", había encontrado su expresión definitiva en el esquema político de José Antonio.

El esquema –hecho realidad tangible en el Estado nacido de la Cruzada– superó la lucha de clases, asemejando el capital –como José Antonio quería– a los embalses de agua. Éstos no se construyen –decía– para que unos cuantos organicen regatas, sino para regularizar el curso de los ríos y mover las turbinas. Por esta razón, y para que el capital no se transforme en capitalismo salvaje, José Antonio propuso, no la estatificación de la Banca, pero sí la nacionalización del crédito, que es una cosa distinta, y la subordinación de la economía al interés supremo de la nación.

De otra parte, la confrontación entre patronos y obreros y de unos Sindicatos con otros –el socialista, el comunista y el anarquista– fue superada por el Sindicalismo vertical, en el que la contienda fratricida –incluso con derramamiento de sangre– fue sustituida por la colaboración fraterna en un clima pacífico de entendimiento.

Bajo el amparo de esta doctrina aplicada, se creó –¡ni siquiera la habían creado los socialistas durante la II República!– la seguridad social más avanzada del mundo y se promulgó el Fuero del Trabajo. El salario era familiar y las vacaciones se remuneraban. Con una política generosa de becas se permeabilizaron las capas sociales, haciendo posible que los hijos de los trabajadores accedieran a la Universidad, a la vez que se construyeron, en una España devastada por la guerra y asfixiada económicamente por la presión internacional, centenares de miles de viviendas sociales, que podían adquirirse a precios sumamente económicos y con pagos tan mínimos que parecen increíbles.

Fue así, con austeridad y honestidad en las Administraciones públicas, y con una presión fiscal aceptable, como España despegó de la pobreza y aumentó la renta *"per capita"*, convirtiéndose en la novena potencia industrial del mundo.

Lo religioso

Esta armónica y positiva conjugación de lo nacional y de lo social en el pensamiento joseantoniano, está presidida, en su enfoque teológico

del quehacer político, por lo religioso. Para él, la interpretación católica de la vida es, en primer lugar, la verdadera; pero es, además, históricamente, la española. Decía Menéndez Pelayo que la unidad católica es el núcleo centrípeto de nuestra unidad política y que no tenemos otra. Porque ello es así, José Antonio, en su exaltación de lo genuinamente nacional, encontró las constantes católicas de España y de su misión en el mundo. Y también, porque es así, la experiencia que estamos viviendo ahora mismo, pone de relieve que el enfriamiento religioso, lleva consigo el debilitamiento de la conciencia unitaria nacional.

La incorporación o reincorporación del sentido católico es imprescindible para reconstruir España. El problema –y muy grave– es que dicha reconstrucción será imposible si quienes por razón de su ministerio pastoral deben evitarlo, cooperan a ese enfriamiento de la fe católica y a la corrupción moral que nos invade.

La misión: Europa y América

Se ha dicho, hasta convertirse en un lugar común, que España era la última reserva espiritual de Europa. Y es cierto. Lo demostró en la Cruzada de 1936, no sólo alzándose en armas para defender el Altar y el Hogar, la Fe y la Patria, sino ofreciendo a un mundo en trance de secularización completa y de retorno al paganismo, el martirologio más ejemplar y numeroso de la Historia, sin que se registrase una sola apostasía.

Se ha dicho, igualmente, y en este caso por el Padre Meinvielle, de tan caro recuerdo, que España es un país bíblico, a modo de bandera levantada, ante el que no cabe la indiferencia sino el amor o el odio. Por eso hay conversiones a España, como la admirable de Jordán Bruno Genta, brutalmente asesinado por los terroristas, en Buenos Aires, sin duda por esa conversión a España.

Reserva espiritual de Europa y país bíblico, España era –quizá ya no lo sea– el último bastión de la Cristiandad, es decir, de la conformación del orden temporal de acuerdo con el Cristianismo, o sea de la ciudad de los hombres según las coordenadas de la *"civitas Dei"*. Por algo, al comienzo de nuestra guerra, monseñor Enrique Plá y Deniel, a la sazón obispo de Salamanca, publicó, para definir la contienda, una pastoral titulada: "Las dos ciudades".

Como resto de la Cristiandad, España ha sido verbal y materialmente agredida. La agresión verbal se ha concretado en una imputación de aislamiento segregante; lo que es injusto, porque ello equivale a condenar al que preserva la semilla o la planta en el invernadero, cuando llegan las heladas que las marchitarían y las harían perecer.

Pues bien, aquella unidad en Dios que informó el siglo XIII, que es tanto como decir el siglo de Santo Tomás, la conservó España providencialmente, sin duda. Las tres grandes revoluciones que han ido cercenando las raíces de Europa, la de Lutero, la de Rousseau, y la de Marx, arañaron e hirieron a España, pero no le arrancaron su vida interior. Si Europa, victimada por las tres revoluciones, perdió aquella unidad, perdiendo la fe en los principios eternos, ¿qué se avecinaba para Europa? se preguntaba José Antonio. Y José Antonio daba la respuesta: "Una nueva invasión de los bárbaros". A esa invasión de los bárbaros se opuso España, evitando con la Victoria nacional que Europa entera –tal y como proyectaba Lenin– fuera dominada y tiranizada por el comunismo.

Lo que sucede es que la barbarie –si por barbarie entendemos la pura concepción zoológica del hombre– no tenía una sola escuela, la escuela a la que apuntaba José Antonio, sino otra que impartía e imparte su enseñanza en Occidente: la que hoy, sin rival y, por lo tanto, sin competencia, pretende, y en parte ha conseguido, el cambio de mentalidad y el cambio de la conciencia, contando para ello con una técnica poderosa y eficaz, de la que carecieron los antiguos bárbaros, con una dotación económica sin techo, con una falta absoluta de escrúpulos morales y con un conocimiento consumado de la psicología individual y colectiva y de los comportamientos humanos teledirigidos. Y España, por supuesto, no ha escapado a esta invasión. El país bíblico, la reserva espiritual de Europa, el último bastión de la Cristiandad, está siendo hábilmente ocupada por ese ejército tenaz, inmisericorde e invisible de la barbarie, del que hablaba García Morente, apoyado por la deserción o la complicidad de las instituciones que, de oficio, debieran encabezar la resistencia. ¡Qué de actualidad aquella frase de José Antonio: (la tradición) "nos hace entender cómo fue aquella España que no tenemos ya y nos aprieta el corazón con la nostalgia de su ausencia"!

Ahora bien; España no sólo combatió por la Cristiandad europea durante la Reconquista, en Lepanto, contra el turco, y en el corazón del continente con las llamadas guerras de religión, sino que, en un plano doctrinal, mantuvo en el Concilio de Trento, con Salmerón y Laínez, la teología ortodoxa sobre la libertad y la gracia. Esa doctrina contaba con tres puntos de apoyo: el deseo divino de que todos los hombres se salven, la redención de la humanidad –para conseguirlo– por el Verbo encarnado, y la orden de predicar la Buena Nueva hasta los confines del mundo. Y eso fue lo que hizo España trasvasando a América –el continente desconocido, mudo y ahistórico– el Cristianismo como fe y la Cristiandad como orden político.

¡Con qué claridad lo expone José Antonio!: "España (vino) a América a decirles a los indios que todos éramos hermanos... puesto que siglos antes, en otras tierras lejanas, un Mártir había derramado su sangre en

el sacrificio (de la cruz) para que esa sangre estableciera el amor y la hermandad entre los hombres". Fue así como España, concluye José Antonio, ganó "al mar y a la barbarie continentes desconocidos. Los ganó para incorporar a los que los habitaban a una empresa universal de salvación", una empresa permanente ante la que no es lícito dimitir, y que debiera "mantener tensos los hilos de comunicación" entre las dos orillas hispanas del Atlántico.



Movimiento político

Acabamos de exponer las líneas maestras del pensamiento joseantoniano. Pero las ideas no bastan si no se convierten en obras, y para que esta conversión se produzca hacen falta dos cosas: un instrumento de trabajo (la herramienta) y el hombre que la maneje (el operario). La metáfora vale como indicativa, en el caso que nos ocupa, de la necesidad de un Movimiento político y de los militantes que en él solicitan su encuadramiento.

José Antonio fundó el 29 de octubre de 1933 no un partido político sino un Movimiento. El partido político no fue otra cosa que la vestidura legal que le permitía el acceso al escenario del conflicto, pero no la esencia del ariete. La Falange era más bien un antipartido, y por ser Movimiento elaboró no un programa rígido y farragoso, que nadie lee y encorseta, sino un haz de Principios vitalizantes, que en función del tiempo y de las circunstancias históricas puede inspirar programas distintos. El Movimiento, por otra parte, no se confunde con el partido único, porque, a diferencia de éste, en el Movimiento, a partir de esos Principios, como denominador común, caben corrientes ideologías distintas y proyectos de aplicación concreta diferentes. En el Movimiento –lo que no

sucede en el partido único– hay y debe haber libre contraste de pareceres, porque una cosa es la rígida uniformidad que caracteriza al partido único y otra la diversidad enriquecedora desde la unidad que fortalece.

Las características originales y definitorias del Movimiento joseantoniano y de sus militantes merecen nuestra atención; y no sólo por lo que en sí misma suponen, sino como hecho diferencial y genuino en el conjunto del renacimiento nacionalista europeo que surge luego de concluir la guerra de 1914 a 1918.

Tres son, a mi juicio, esas características identificadoras: la poesía, la milicia y la religiosidad. Vale la pena destacarlas.

Ya en el discurso fundacional del teatro de la Comedia, de Madrid, José Antonio, rompiendo el prosaico sonsonete liberal, dijo: "a los pueblos no los han movido más que los poetas, y ¡ay de los que no sepan levantar frente a la poesía que destruye la poesía que promete!". Y fijémonos bien: se trata de dos tipos de poesía, la que destruye y la que promete. Aquélla seduce para el mal. Ésta anima para el bien. ¿Acaso no tiene una inspiración poética seductora la letra de "La Internacional", que machacó y redujo a la esclavitud y al hambre a tantos países y durante muchos años?, ¿y acaso no es verdad que las estrofas de nuestro "Cara al Sol" componen un himno cuajado de la poesía esperanzada que promete, como aquella que dice- "volverán banderas victoriosas al paso alegre de la paz / y traerán prendidas cinco rosas las flechas de mi haz"?

Todo el mensaje político de José Antonio está impregnado de la poesía que promete. Sobre lo circunstancial –que tuvo en cuenta, ciertamente– efímero y pasajero, despuntan aquellos hilos poéticos a través de los cuales el conductor, sobre el que ha caído el manto de púrpura, alumbrando una gran fe, se pone en comunicación entrañable e íntima con su pueblo.

Pero esos hilos conductores son –conforme al pensamiento joseantoniano– no sólo poéticos sino también castrenses y religiosos, ya que toda empresa política seria es, al mismo tiempo, una empresa religiosa y militar. "Lo religioso y lo militar –dirá José Antonio– son los dos únicos modos enteros y serios de entender la vida", y con ambos tiene que restaurarse España.

Todo esto explica que, conforme al deseo de José Antonio, el militante de su Movimiento no deba homologarse al socio de un partido, en el que se inscribe, paga una cuota y acude a las urnas, sino que ha de profesar y recibir el espaldarazo que le haga, a la vez, soldado y monje, a la manera, aunque actualizada y puesta al día, del caballero medieval que, de rodillas, ante la cruz y el estandarte, ingresaba en una orden religiosa y militar como las de Santiago o Calatrava.

El temple ascético del militante acaba convirtiéndose en mística, y la mística, que nada tiene que ver con lo mítico, pero que se identifica con lo misterioso, despierta admiración y veneración. José Antonio fue el arquetipo personal, simbólico e integrador, en el quehacer político, de la ascética y de la mística. Una de sus frases para mí más elocuentes y queridas es aquella en que habla del "sacramento heroico de la muerte". Y digo esto, porque él, hoy hace 60 años, recibió ese sacramento –sin derramamiento de sangre no hay redención, dice San Pablo– y al salpicar la tierra del patio de los fusilamientos de la cárcel alicantina, lo consumó hasta las heces. El que os habla tiene un privilegio singular: un puñado de esa tierra, salpicada por la sangre de aquel sacramento, se halla en mi poder, y en una arqueta, a modo de joyero, la guardo, no sólo como memorial que recuerda, sino como aguijón que en los momentos espirituales bajos espolea para continuar el combate.

El que se alista y enrola en un Movimiento político signado y animado por estos tres valores, el poético, el castrense y el religioso, al pasar a la acción, no puede olvidar nunca que si la acción es precisa y necesaria, ha de estar iluminada por el pensamiento, "sin cuya constante vigilancia la acción es pura barbarie".

Termino

El príncipe Sturdza, que fue ministro de Asuntos exteriores de Rumanía, uno de los hombres más inteligentes y perspicaces que he conocido, y al que me unió una gran amistad, publicó un libro, que se tradujo a varios idiomas, que se titula *El suicidio de Europa*. Me cupo el honor de prologar ese libro en su edición española. La experiencia me dice, sin embargo, que el título no es correcto, porque no es sólo Europa la que se halla en trance de suicidio. En trance de suicidio se halla Occidente, y Occidente es algo más que Europa. Occidente es Europa, desde luego, pero también América y, por lo tanto, Hispanoamérica .

No basta, sin embargo, con detectar el dramatismo de la situación. Hay que indagar la causa; y la causa, a mi modo de ver, no es otra que la profanación de la Política. La autonomía de lo temporal, lógica, se ha convertido en desenganche e independencia, algo así como una nave espacial que pierde el control, y desconectada de la base marcha sin rumbo por el espacio, conducida por astronautas obnubilados y enloquecidos por falta de alimento y oxígeno.

La Historia que hoy hacemos rechaza, en un proceso acelerado secularizador, la Historia salvífica. El hombre y el Estado arrebatan a Dios la ciencia del bien y del mal y no usan sino abusan de la creación. No se trata sólo de prescindir de Dios en la *"civitas hominis"*, sino de ser como dioses, tentación más grave, ya que aspira a que el hombre y el Estado

sustituyan, suplanten, reemplacen y ocupen el lugar de Dios, arrebatándole su libertad absoluta y su soberanía plena. Pero hay cuatro episodios del Antiguo Testamento, que debieran aleccionarnos y prevenirnos cuando la tentación del "seréis como dioses" nos acecha: la expulsión del Paraíso, el aniquilamiento de Sodoma y Gomorra, la ruina de la torre de Babel y el Diluvio Universal. Pero hay, igualmente, en los textos sagrados, una escala de Jacob, que ejemplarmente nos marca un camino y una Cruz y un Crucificado, que nos atraen desde la cima del Gólgota.

La escala y la cruz. Sólo ellas. Con la ayuda todopoderosa del Espíritu, pueden detener, en manos de los nuevos apóstoles, de los reevangelizadores que anhelamos, la venida impetuosa de los nuevos bárbaros, del llamado orden nuevo, que, como decía José Antonio, "destruye la civilización occidental y cristiana, a la que se pretende clausurar... y que nosotros, educados en sus valores esenciales, nos resistimos a dar por caducada". He aquí la invitación, anticipada en el primer tercio de nuestro siglo, hecha por Juan Pablo II a Europa y a Occidente, de volver a encontrar sus propias raíces.

Lo que importa es si estamos o no dispuestos a recoger la invitación, si nos encontramos con fuerza y entusiasmo suficientes para aceptar y enarbolar la bandera del reencuentro, para recibir el espaldarazo que nos habilite para la lucha enconada contra la nueva barbarie que nos seduce, nos debilita y nos azota: nos seduce con la exaltación de los derechos sin deberes; nos debilita con el hedonismo egoísta e insolidario; y nos azota con la tiranía de las fuerzas secretas inmisericordes que esclavizan y empobrecen a nuestros pueblos.

Vosotros, los argentinos, para moveros a aceptar esa invitación, tenéis el tesoro envidiable del pensamiento nacionalista, hispánico y católico. Figuras que en España admiramos, y de las que tanto hemos aprendido, como Meinvielle, Anzoátegui y Castellani, Genta y Goyeneche, por no citar a otros muchos, os ofrecen una doctrina sólida y coherente. Desde sus libros brota un manantial de agua viva en la que se puede beber hasta saciarse. El pueblo, traspasado de incertidumbre y desolado, es decir, sin suelo y sin sol, tiene sed: sed de verdad y honradez, sed de Dios y de Patria. Yo apelo a la juventud argentina a que, venciendo la pereza y la amenaza, con un gesto gallardo y viril, se acerque al manantial de la doctrina y lo abra sin miedo, para que esa agua viva se derrame sobre la sociedad, la penetre y la fecunde, a fin de que Argentina sea una nación próspera y en paz, en la que imperen la justicia y el orden, en la que las Malvinas, por las que tanta sangre se vertió, se reintegren, con lucha o sin lucha, a la Patria. ¡Y que Nuestra Señora de Luján os ayude y os bendiga!

IDENTIDAD Y ESTATUTO DEL EMBRIÓN DESDE EL PUNTO DE VISTA METAFÍSICO

ALBERTO CATURELLI

LA embriología y la genética se han constituido en un apoyo invalorable para la reflexión metafísica, no tanto porque ésta pueda añadir grandes novedades sino porque ofrece un fundamento empírico claro para la doctrina filosófica sobre la persona. Creo que las vacilaciones e imprecisiones de la metafísica, sobre todo de la filosofía cristiana medieval, desaparecen a la luz de los descubrimientos de la medicina y permiten que la argumentación deductiva metafísica avance sin vacilar. Si antes existían dudas acerca del momento exacto del comienzo de la vida humana –instante cualitativo de constitución del embrión humano– hoy parecen desaparecer completamente. Aunque me veo obligado a repetir o, mejor, a repensar verdades ya conocidas, bien vale el esfuerzo. Será menester ocuparme de la identidad y el estatuto ontológico del embrión humano, lo cual nos conduce al descubrimiento de su identidad y estatuto moral para abrirse, por fin, a su identidad y estatuto espiritual.

I. Identidad y estatuto ontológico

1. *Los supuestos embriológicos*. Para penetrar en el tema, me veo obligado a recordar una elementalísima descripción de la formación del embrión humano; me apresuro a pedir disculpas a los especialistas médicos que pudieran leer estas líneas introductorias las que se limitan a indicar las secuencias generales del proceso sin entrar en los detalles.

El encuentro de las células sexuales masculina y femenina (gametos) constituye el cigoto humano. El gameto, sea masculino o femenino, es la única célula humana que posee 23 cromosomas, 22 homólogos y uno heterólogo determinante del sexo. Los cromosomas, esos enigmáticos bastoncillos en asa, cada uno longitudinalmente divisible y, por eso, origen de las asas gemelas; sabemos que el número de cromosomas es el mismo para cada especie y que, en el caso del hombre, son 46; es

decir que cada célula humana (menos el gameto) se constituye de 23 pares de cromosomas. A su vez, contienen fragmentos de ácido desoxirribonucleico (ADN): son los genes que dirigen la fabricación de los materiales necesarios para la vida del organismo; los genes, moléculas enrolladas helicoidalmente en doble escala, están compuestos por cuatro elementos denominados nucleótidos: adenina, tomina, citosina y guanina (ATCG) que constituyen la codificación de la información genética; cuatro nucleótidos que múltiplemente combinados contienen toda la información genética de cada persona singular. Cada gen tiene forma de cinta y es cortado en trozos y lugares precisos por las enzimas llamadas "de restricción"; es decir, cada gen es dividido en fragmentos que van diferenciándose según cada familia y cada individuo.

De modo que (prescindiendo de la descripción del "mecanismo" del encuentro de los gametos que dejo a los especialistas) hay un *instante* en el cual, al unirse ambos gametos portando cada uno de ellos sus 23 cromosomas, forman el cigoto o célula humana inicial compuesta de los 46 cromosomas; dicho de otro modo, la fecundación no es una suerte de secuencia progresiva, ni menos una adición de elementos extrínsecos entre sí, ni, obviamente, una especie de casualidad. Es un instante único e irrepetible como *tal* instante en el cual, los 23 cromosomas se integran constituyendo en ese momento los 46 *de éste embrión humano y no de otro*; este embrión *único*, cuenta desde ese momento con su programa genético para todo el tiempo de su vida. No me es necesario seguir describiendo las etapas de la constitución de la mórula, del blastocisto y de la anidación, que escapa a mi competencia. Me basta, para la presente reflexión, con saber que, desde el instante inicial, ha aparecido el embrión humano.

2. *El instante de la hominización. Tiempo y eternidad*. La embriología nos muestra y nos ofrece el punto exacto desde el cual debe partir la reflexión filosófica en este tema.

La constitución *instantánea* del cigoto, pone de manifiesto un plan o, mejor aun, una organización (dispositiva) de la materia viva; en el lenguaje tradicional de la Escuela, se trata de la constitución instantánea de la materia (segunda) de la cual (ex qua) apta para *ser* (y lo *es* en ese instante) *éste* embrión humano. Simultáneamente, la determinación actual, en el instante, del cigoto como tal, no tendría actualidad sin el principio determinante que le hace ser *este embrión y no otro*; este principio intrínseco determinante le confiere o da el ser este embrión (*forma dat esse*). Por eso, según la metafísica realista, la constitución dispositiva de la materia (instante de penetración del espermatozoide en el óvulo y unión de ambos en una sola célula) coincide con la *animación* que hace que *sea* este embrión uno, singular, ontológicamente idéntico, irrepetible. De modo que fecundación, animación, hominiza-

ción, no sólo coinciden y están en la misma línea sino que se identifican en el instante. Esto no significa que el alma humana exista *antes* de la fecundación o *después* de ella, sino que es *simultánea* en el instante (presente) de constitución del cigoto. La embriología moderna ha venido en auxilio de la metafísica la cual, ahora, dispone de la información suficiente para afirmar la identidad, tanto temporal como ontológica, de fecundación instantánea y animación de este *todo-uno* que es el hombre. Ni la materia segunda ni la forma son pensables como existiendo antes o después: simultáneamente se unen en el instante *inicial*.

Gracias a la embriología moderna sabemos que el cigoto, resultado del acto de la fecundación, trae su intransferible programa genético; que es un todo-uno singular, constitutivamente distinto de la madre y autónomo en su orden. No es, en relación con la madre, como un miembro o un órgano que es parte integral del todo biológico materno; en ese sentido, el embrión "anida" en su útero y ella lo "tiene" y lo "lleva" consigo; le alimenta y abriga mientras se desarrolla, pero el embrión no es parte integral suyo. Por el contrario, esta verdadera maravilla de organización que es el embrión, *tiene* un acto de existir que le es propio; en realidad, es lo más íntimo suyo hasta el punto que se podría decir que éste su mismo acto de existir es más íntimo que su misma intimidad. El embrión, pues, tiene o participa de un *acto de ser* que le es intransferiblemente propio.

Como se ve, la reflexión metafísica supone el aporte de la ciencia empírica; en ese sentido, acepta y utiliza los datos que han pasado por el tamiz de la verificación legítima e intenta solucionar por medio de la *deducción científica legítima* los problemas últimos que trascienden la verificación sensible; reitero, pues, que estos problemas son considerados con método rigurosamente científico que es la deducción metafísica. Naturalmente, un empirismo reduccionista, una "argumentación" que supone un análisis (previamente declarado antimetafísico) del lenguaje, o un relativismo desconstruccionista, o esa suerte de no-pensamiento que es el "pensamiento" desfundamentalista, han renunciado desde el comienzo a solucionar el problema de la unidad y estatuto del embrión humano; en el fondo, estas corrientes sofísticas (que no filosóficas) de hoy, están en pugna con los meros datos de la ciencia empírica, de la embriología y hasta de la simple y sencilla observación común.

Si regresamos a lo esencial, he dicho antes que el embrión tiene un *acto de existir* que le es intransferiblemente propio. En tal caso es inevitable concluir que semejante acto no es donado al cigoto ni por sí mismo, ni por los padres. Lo primero es impensable, porque nada existe antes de existir; lo segundo es imposible pues los gametos disponen de la totalidad de la materia organizada pero no pueden donar el acto mismo de ser. Y como dar al efecto (el cigoto) el acto de ser es la *creación*,

no debemos temer la conclusión que se impone por sí misma: sólo Dios, que es el mismo Ser Subsistente que no "tiene" el acto de ser sino que *es* su ser, puede donar al embrión su mismo existir (participado). En ese sentido, es Dios la causa eficiente, primera, absoluta, principal y principial; en el acto supremo del amor humano –en la unión sexual– varón y varona son las causas eficientes por participación y, como tales, segundas, principales en su orden de disposición de la materia y principiales subordinadas en cuanto dan principio o comienzo. Luego, la causalidad eficiente de los padres, en su mismo causar dispositivo y coadyuvante, premovido desde el comienzo hasta el fin de la operación por la causalidad de la Causa absoluta, *disponen* de la materia organizada: el cigoto con sus 46 cromosomas; pero absolutamente, es Dios en cuanto Causa eficiente primera, quien *dona* –en el instante– el acto de ser del embrión humano. Por tanto, Dios no causa por un lado el cuerpo y por el otro el alma que confiere ser tal embrión, sino que *causa el todo del embrión* como un singular irrepetible que participa de un inicial y singular acto de ser. La animación u hominización no puede ser, por consiguiente, *antes* del encuentro de los gametos; tampoco puede ser *después*, porque estando ya dispuesta la materia, sin el alma nada sería; la hominización no se produce, pues, ni antes ni después, sino en el *instante*. Instante inaprehensible, indetectable por la verificación empírica, pero sin cual la misma verificación empírica posterior no sería posible. Como bien se ha dicho, la naturaleza (y el orden natural) en su dinamismo propio quiere lo que Dios quiere y, por eso, Dios se manifiesta en el dinamismo de la naturaleza.

El instante de la fecundación es, pues, el del encuentro de la causalidad eficiente primera y absoluta y por eso creadora, con la causalidad segunda y coadyuvante de los progenitores. Es el punto exacto de inserción en la eternidad: por eso empleo el término *instante* queriendo significar con él el presente metafísico del tiempo interior. La causalidad eficiente absoluta y creadora se "toca" con la causalidad eficiente segunda en el presente instantáneo (válgame la redundancia) de la *donación del ser*. Cuando el embriólogo explica cómo se unen los gametos masculino y femenino y puede representar en una diapositiva la constitución instantánea del cigoto humano, quizá sin pensarlo señala el instante creador, la inserción de la eternidad en el tiempo. Es claro que la eternidad es el mismo Dios; pero en la medida en la cual los entes finitos reciben de Dios el acto de ser, participan de la eternidad; como bien dice Santo Tomás: *"illud quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens"* [1]; es decir, lo que es verdaderamente eterno, no sólo es ser, sino también *vida*; pero la vida se extiende también a la operación. Por

1 *Sth*, I, 10, 1, ad 2.

tanto, el embrión humano recibe, con el acto de existir, la vida. Es cierto que es correcto decir que los padres *transmiten* la vida, no la crean; pero en el transmitir mismo, es decir, en el encuentro de ambos gametos, la eternidad no transmite propiamente sino que, con el dinamismo del proceso natural, *dona el ser y la vida del todo del embrión humano*.

El instante de la fecundación es el momento inicial del tiempo existencial; por eso el tiempo del hombre es bidimensional en el momento inicial pues nada tiene de pasado y es todo futuro; el tiempo existencial, desde el momento siguiente (el instante número dos) comienza a ser tridimensional (pasado-*presente*-futuro) siempre reducidos al presente del embrión; después del "alumbramiento" sigue siendo tridimensional hasta el instante presente del acto del morir en el cual, sólo por un instante, vuelve el tiempo del hombre a ser bidimensional ya sin nada de futuro (ante y en la eternidad) y en el cual todo el pasado se ha hecho presente en el presente final. Por eso debemos decir que el hombre, desde su concepción, se mueve de la Presencia a la Presencia, de la eternidad a la eternidad en cuyo ámbito vivimos y somos durante toda la vida. Ante el embrión humano debemos pensar que su acto de ser es medido por la eternidad, así como su dinamismo lo es por el tiempo. En el embrión se encuentran, pues, eternidad y tiempo, *sacro* instante que debe movernos al silencio contemplativo que es, también, adoración silenciosa.

II. Identidad y estatuto moral

1. *El embrión, persona humana*. No sólo desde el punto de vista biológico (que está a la vista por la experiencia inmediata) sino para la metafísica, el embrión, desde el instante de la fecundación es *uno* con unidad no abstracta sino *concreta*; semejante unidad concreta proyectada en el tiempo tridimensional, pone en evidencia su *persistir* en el ser y, por lo tanto, su *identidad* ontológica que lo muestra como realmente *distinto* de la madre. El útero materno es el *cobijo* originario, la "residencia", la cuna viva donde el embrión es el fruto o *feto* que ha comenzado una vida autónoma en su orden, individua e individual. De ahí que, en el tiempo donde se insertó la eternidad por el acto creador que continúa como acto conservador, el embrión es *identidad en la sucesión* de todas sus etapas de desarrollo; si lo es, debemos sostener que es *un todo que subsiste* en cuanto "tiene" un *actus essendi* intransferiblemente propio. El embrión sería inconcebible como mero órgano o parte de la madre; sería todavía más inconcebible y contrario a la experiencia inmediata como un accidente o atributo *de* otro o *en* otro; es, como ya dije, un todo subsistente que existe en sí mismo (inseidad); claro es que, si me pregunto por su último fundamento de su ser donado o

participado, este todo subsistente *es* por el acto creador del Supremo dador del ser (es *ab alio*). Son, pues, inseparables la inseidad y la abaliedad. La persistencia de la unidad concreta subsistente nos muestra que el embrión humano, desde el instante inicial de la fecundación es *persona humana*. Sería un grave error (como ya se ha sostenido) creer que el embrión humano no es todavía persona y que lo será sólo cuando sus facultades superiores o potencias estén en acto. No. Las potencias (inteligencia, memoria, voluntad) cuyos actos son actos segundos, existen en potencia existiendo realmente: son potencias del acto primero que es el alma humana y, por eso, el todo subsistente o persona es, desde el primer instante, *persona humana en acto*. En cuanto tal, el embrión humano es, simultáneamente, *fin* de todo el orden cósmico ya que todo ente que no es fin en sí mismo, se orienta hacia la persona humana pues, como enseña Santo Tomás, "sólo la naturaleza intelectual es requerida por sí misma en el universo, mientras que todas las demás lo son por aquella" [2]. Al mismo tiempo, el embrión humano es *mediación* en cuanto es el único ente que podrá volver a sí mismo desde su propio acto. He aquí toda la *dignidad* del sujeto humano, toda presente en aquella unidad concreta, distinta, existente en sí misma, donada por Otro en el Instante, subsistente en cuanto *don* irrepetible del acto de ser.

2. *El embrión humano, el derecho subsistente*. Obsérvese que el embrión humano no sólo es persona (individual e indivisa, una y subsistente) sino que su acto de ser constitutivo es puro *don*; esta "tenencia" del ser-acto, esta gratuidad absoluta manifestada en el Instante, es, con aparente paradoja, lo más radicalmente *suyo*. No se oponen si no que se implican las ideas de donatividad del ser y de radical propiedad: lo más totalmente *suyo* es lo más absolutamente *donado*. En ese sentido, la persona "tiene" *lo suyo* que es, desde el primer instante, *ella misma* y lo es por todo el tiempo de su vida desde la concepción hasta la muerte. Es lo que llamo el *derecho originario*, fuente y fundamento de todo derecho: el embrión "tiene" y *es* todo aquello que corresponde a la misma definición del derecho, desde su acto de existir que es, simultáneamente, su propia vida. Por tanto, el embrión es sujeto activo supremo en su orden y por eso creo que Antonio Rosmini definió perfectamente a la persona humana llamándola "el derecho subsistente" o la esencia del derecho [3]. Este derecho originario, primero o subsistente, encuentra en las otras personas el *deber* moral correspondiente de no lesionarle ni ofenderle; por el contrario, emerge

---

2 *C.G.*,III,112.

3 *Filosofía del Diritto*, Opere, vol. XIX, ed. Nazionale, Nros. 49-52; textos sistemáticamente reunidos en el vol. *Il pensiero e politico di Antonio Rosmini*, p. 103-105, a cura di M.F.Sciacca, Sansoni, Firenze, 1962.

en cada una el sacro *deber* de defender el embrión humano: es lo que me atrevería a llamar el *deber originario* correspondiente al *derecho subsistente*.

Lo que hoy se llama crio-conservación de embriones es un atentado gravísimo –me atrevería a calificarlo de nefando– contra la integridad del embrión-persona. Las técnicas de los embriones congelados y de las inevitables consecuencias del *sur-plus* de embriones condenados a muerte, constituyen el más "perfecto" y nunca anteriormente mejor logrado atentado homicida contra el derecho subsistente. Es como el tramo final de una verdadera *cadena de delitos*: el modo ilícito de obtención de los gametos, el modo ilícito de separación del amor encarnado de los esposos y la fecundación (fecundación in vitro) y el modo ilícito de "conservación" de los embriones... todo lo cual concluye en un atroz homicidio múltiple de laboratorio. Es menester volver a leer con atención las palabras de la *Donum vitae*: "el fruto de la generación humana desde el primer momento de su existencia, es decir, desde la constitución del cigoto, exige el respeto incondicionado que es moralmente debido al ser humano en su totalidad corporal y espiritual. El ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida" [4].

3. *La ilógica "lógica" interna de la anti-cultura de la muerte*. La experiencia, la investigación científica, la simple observación y la sensatez cotidiana, apoyan la doctrina del derecho subsistente que es el mismo embrión humano. Por eso, el científico, el filósofo y el teólogo ajenos a todo prejuicio, no sin cierta perplejidad y sorpresa pueden preguntarse: ¿cómo ha sido posible una ceguera semejante?

Sin embargo, esta suerte de ceguera progresiva responde a una lógica interna que concluye en la negación del hombre y también en la búsqueda afanosa de "argumentos" que permitan justificar esta negación.

El largo proceso de autosuficiencia del hombre tiene como fin el iluminístico "ideal" que proclama que "el único absoluto para el hombre es el hombre mismo"; semejante "ideal" cumple, a mi modo de ver, cuatro etapas que, in extenso, he expuesto en otros lugares [5]. El dato esencial es la *ratio* autopresentada como regla de lo "real"; desde la *ratio* no sólo ha podido "deducirse" lo real sino que, identificado con éste, el todo se constituye en una suerte de *pleroma de la razón* autosu-

---

4 *Donum vitae*, I, nº 1.

5 *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, Primera parte y Segunda parte, Conclusión, Ediciones del cruzamante, Buenos Aires, 1983.

ficiente; sin embargo, la historia del pensamiento occidental nos muestra que si sólo existe el singular sensible, es y ha sido posible la reducción de todo ser y conocer a la experiencia; en cuyo caso el proceso de autosuficiencia se pone como *pleroma de la experiencia* sensible; por eso mismo y con perfecta lógica interna, el pensar y la materia se convierten (el ente sensible es pensamiento-pensado) y de ese modo se vuelve posible la reducción del todo a la materia y sus estructuras, transformando el todo en un *pleroma de la materia*. Allende la ratio autosuficiente, allende la experiencia sensible y allende la materia, *nada*. De ahí que una hermenéutica nihilista consecuente con el inmanentismo moderno y "postmoderno", deba concluir inevitablemente en el atroz *pleroma de la Nada*. En tal caso, no existe (ni puede existir) norma alguna de los actos libres (ni siquiera existen los actos libres) y el progresivo desfondamiento de lo real y del hombre desde la "muerte" de Dios a la muerte del hombre. Cierta lógica interna enloquecida, deicida, homicida y suicida, ha abierto los caminos de una anti-cultura de la muerte. Estoy, por eso, convencido, que más o menos conscientemente (a veces por desgracia muy conscientemente) percibimos obstinación en tesis ya insostenibles como la del pre-embrión (porque puede justificar el aborto); cuando podemos observar los esfuerzos que se realizan para sostener la existencia de un proceso que va desde la fecundación hasta la anidación (negando que existe una persona humana); cuando leemos una (pseudo) legislación positiva que permite la crio-conservación de embriones congelados... y la antecedente y la consecuente eliminación, ya de los inaptos, ya de los "sobrantes", comprendemos que existe una suerte de lógica perversa, una verdadera *sofística* inventora de pretextos. Es un hecho histórico la existencia de una ilógica "lógica" interna del proceso del inmanentismo que, en la progresiva absolutización de la razón, de la experiencia, de la materia y de la Nada, no puede concluir sino en la negación del hombre desde su misma aparición en el útero materno hasta su muerte.

La negación del acto de ser en el plano metafísico y por eso negación del Ser subsistente, tiene que conducir a la negación de la vida pues, como decía anteriormente citando a Santo Tomás, el ser eterno (ahora negado) no sólo es ser sino *vida*. El pleroma de la Nada es la suprema negación de la vida; es una suerte de abismo de Nada. Un desgraciado pensador de nuestros días, con atroz sinceridad, lo ha dicho claramente: "Subimos hacia el abismo, descendemos hacia el cielo. ¿Dónde estamos? Pregunta sin sentido: ya no tenemos *lugar*..." [6]. En el *Breviario de podredumbre*, Cioran confesará que "el ser mismo no es más que una

---

6 E.M. Cioran, *Adiós a la filosofía*, p.80, prólogo, trad. y selección de textos de F. Savater, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

pretensión de la Nada" [7]; que no queda otra vía que la de *odiarme* a mí mismo [8], para concluir en el abismo de una reprobación absoluta: "¡Que sea maldita para siempre la estrella bajo la que nací, que ningún cielo quiera protegerla, que se disperse por el espacio como un polvo sin honra! Y el instante traidor que me precipitó entre las creaturas ¡sea por siempre tachado de las listas del tiempo!" [9].

III. Estatuto espiritual

Felizmente no es así. El instante de constitución del embrión no es "el instante traidor", sino el *presente sacro* del encuentro de la causalidad divina y la causalidad humana. El embrión responde a una lógica interna de la vida que supone el Instante en el cual se inserta la eternidad en el tiempo; por eso, la fecundación instantánea es la *coincidencia del acto supremo del amor conyugal con el acto eterno del amor divino*. Son, pues, inseparables la *entrega* carnal de los esposos de la *generación* humana; por eso debe sostenerse claramente que los niños provienen, inmediatamente, del seno materno; mediata y absolutamente, del "seno" de Dios-amor. Es, pues, el embrión humano, desde el instante inicial, *don* de Dios (Gn 33, 5) y, en él se revela el misterio sagrado del amor humano-divino. La ciencia empírica, sobre todo en este tema, ha venido en auxilio de la metafísica y, más aún, de la Teología cristiana: en el Instante, el embrión, imagen y semejanza, es también el comienzo de una vida espiritual destinada, como tal, a *crecer* sin término. Así se explica aquella bellísima escena que nos narra Eusebio de Cesarea cuando describe a San Leónidas, de rodillas ante su niño dormido, Orígenes, en cuyo pecho adoraba a Dios Uno y Trino [10].

---

7 Op. cit., p.106.
8 Op. cit., p.145.
9 Op. cit., p.145.
10 *Historia eclesiástica*, VI, 11; cito por la ed. de A. Velazco Delgado, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1973.

CLONACIÓN DE HUMANOS
Punto crítico de aproximación al debate

Carlos José Mosso [A]

LA sensibilidad de la opinión pública se ha visto conmocionada en los últimos tiempos por las noticias sobre la posibilidad de clonar seres humanos. La rápida y no buscada fama adquirida por la oveja "Dolly", con su repercusión periódística, ha dado un puntapié inicial para que la sociedad entera a escala mundial, incluyendo gobiernos y jefes de estado del orbe, se ponga a debatir sobre las cuestiones filosóficas (éticas y antropológicas) que se plantean en torno a la posibilidad de obtener mediante técnicas de laboratorio, *personas genéticamente iguales*. Hasta hoy se podría decir que el debate no había salido del ámbito científico, pero ahora está encarnado en todos los estratos de la sociedad, aunque más no sea, como curiosidad, y no necesariamente malsana.

El debate que se plantea tiene ribetes filosóficos, teológicos, y necesariamente también jurídicos.

Es nuestra intención en este trabajo exponer los puntos críticos que en una primera aproximación, creemos que se presentan como los grandes interrogantes del tema y que van a exigir el mayor compromiso moral e intelectual por parte de los investigadores para arribar a conclusiones válidas y proponer un *"modus operandi"* en el quehacer científico que no esté reñido con la dignidad del hombre.

Porque la pregunta no es tanto si se puede científicamente obtener un clon humano –que parecería que sí–, como *si es éticamente ello admisible y jurídicamente lícito*. Va de suyo que, en nuestra postura –ya sustentada en otros trabajos– consideramos que lo que no es éticamente admisible tampoco lo es jurídicamente lícito, al menos en el marco del derecho natural.

[A] Ponencia presentada ante el II Congreso de la Federación de Asociaciones Médicas Católicas de Latinoamérica celebrado en la Universidad Católica Argentina (24 al 26 de abril de 1997).

Como punto de partida es necesario aclarar que el mismo concepto de clonación se utiliza en distintos sentidos, y que no todos estos sentidos del vocablo ofrecen dificultad desde el punto de vista de la ética. Aunque parezca obvio, no está de más recalcar que en la "duplicación genética" de especies animales y vegetales no encontramos dificultades "a priori" de orden ético o jurídico. Consideramos que ello entra dentro de lo que el Creador permitió al hombre desde el comienzo de su existencia con el mandato divino de dominar la tierra y el permiso de servirse de cuanto en ella hay para su sustento, "y te servirás de ella como de todo cuanto vive y se mueva sobre la tierra... "os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra... para que os sirvan de alimento. También a todos los animales de la tierra... les doy para comida" (Gen 1, 28-30). Pueden sí plantearse problemas de orden práctico y ecológico –lo que no deja de ser importante– al propiciar el desarrollo de seres vegetales o animales genéticamente homogéneos, a expensas del *criterio de diversidad* , lo que puede influir a la larga en la calidad de vida de los hombres (caso como el de la pérdida de una cosecha de cereal clonado que no pueda resistir una plaga, y que sí hubiera podido resistir otra variedad del mismo cereal, aunque también –y esto es lo que aparentemente se busca–puede mejorarse la especie animal o vegetal en aras de obtener mayor valor alimenticio de esa especie).

Va de suyo además que el mandato divino de dominar la tierra y el permiso de servirse de ella, lleva implícita para el hombre *la obligación de cuidar de ella y de todo lo que en ella existe*. "Porque la creación es querida por Dios como un don dirigido al hombre, como una herencia que le es destinada y confiada". El dominio concedido por el Creador al hombre sobre los seres inanimados y los seres vivos no es absoluto; está regulado por la calidad de vida del prójimo incluyendo la de las generaciones venideras; exige un respeto religioso de la integridad de la creación" (Catecismo de la Iglesia Católica, 299 y 2415)

Conviene aclarar también para descartar mitos (y más allá de lo que pueden ser licencias idiomáticas en la utilización de ciertos términos), que la posibilidad de la existencia de dos seres idénticos es *ontológicamente imposible*. Ello por el llamado principio de identidad (uno de los cuatro principios de la realidad del ente. Los otros tres son: el principio de contradicción, el de razón suficiente y el de tercero excluido) El principio de identidad nos dice que *todo ente* (ser) *es idéntico a sí mismo*. Por lo tanto *no puede haber dos seres idénticos*.

En el caso de la clonación, de cualquier naturaleza que sea, los seres llamados "idénticos", aunque sutilmente se los llame "genéticamente idénticos", no son idénticos, sino en todo caso iguales, y la igualdad es una forma de lo diferente. Todo ente es idéntico a sí mismo, y por lo tanto diferente a otro, aunque pueda ser igual a otro (cfr. Carpio,

Adolfo, *Principios de Filosofía*, Glauco, p.1). Dos personas con el mismo coeficiente intelectual poseen una cualidad que los hace de alguna manera iguales –pero sólo en relación a esa cualidad–. En el caso de dos seres que poseen la misma información genética, son iguales en relación a esa cualidad de su ser, pero no son idénticos. Yendo a lo más pequeño: un gen sólo puede ser idéntico a sí mismo, y aunque sea igual a otro, no puede ser idéntico a ese otro.

Por eso resulta más acertada la expresión de "individuos genéticamente homogéneos" o copia genética, como si fuera una reproducción fotográfica (Basso, Mosso y otros, *Problemas éticos que plantean las técnicas de reproducción humana*, San Pablo, p.217).

Este argumento por sí solo sirve para desterrar la vana expectativa de recuperar por ejemplo al ser querido que ha fallecido. ¡Qué torpe ilusión! Quién podrá reconocer en la copia genética, a la mujer que ha amado y que Dios se llevó primero? Qué madre mediante la clonación podrá reconocer en la "copia genética"al hijo fallecido? No es lo mismo la fotografía que lo fotografiado, si ni siquiera aquella es igual a su negativo.

Resulta obvio además que aun cuando se lograra copiar genéticamente individuos de la especie humana, será imposible copiar caracteres que sólo pueden desarrollarse por influencia de los factores sociales, familiares, educativos y culturales en los cuales cada ser humano se encuentra inmerso. *Es el yo modelado por la circunstancia*, a la que se refería Ortega y Gasset.

A ello hay que agregarle algo más, precisamente lo fundamental, que es el aspecto espiritual del hombre. Difícilmente pueda imaginarse que dos animales –dos "Dollys", por ejemplo–, en virtud de su homogeneidad genética, se comportarán de la misma forma a lo largo de la vida, lo que implicaría que comieran, evacuaran y copularan al mismo tiempo una y la otra, casi en forma robótica. Pero ello sólo podría darse –y siempre hipotéticamente– en el caso de que los factores externos fueran también iguales (que comieran el mismo pasto, que copularan con el mismo macho, etc.). Pero bastaría cualquier mínima modificación de esos factores para alterar ese comportamiento, y aun así quedaría por dilucidar si el llamado "principio vital" –o alma animal (no espiritual) – también sería susceptible de ser copiado genéticamente.

Con mayor razón entonces cabe afirmar que, aun cuando fuera posible clonar seres humanos y lograr su desarrollo, *lo que hace que el hombre sea hombre –o sea el alma espiritual, única e irrepetible– es imposible de ser clonada.* Para la filosofía realista (Aristóteles, Santo Tomás de Aquino) el alma *informa* la materia. El hombre es materia y forma. *El cuerpo es la materia y el alma la forma*. Podrá lograrse tal vez que mediante la clonación un individuo sea físicamente igual a otro, y

que en virtud de esa igualdad genética, que tenga tendencias, apetitos y quizá pasiones también iguales, pero jamás podrá lograrse que dos individuos sean igualmente virtuosos, igualmente buenos, igualmente voluntariosos, etc., porque son éstas –como tantas otras– potencias del alma, cuyo desarrollo y ejercitación no dependen siquiera de los factores ambientales (aunque contribuyen), *sino en definitiva de aquello tan distintivo del ser humano, que es la libertad*.

Es decir que, aun dos personas criadas en el mismo ambiente familiar y cultural, recibiendo la misma educación, podrá una dominar sus pasiones y la otra tal vez no, o no en la misma medida. En el plano sobrenatural una puede salvarse y la otra condenarse. La homogeneidad genética no puede ni siquiera marcar una tendencia de vida espiritual, de piedad o práctica religiosa, que es la dimensión más íntima, y a la vez más trascendente, de la persona. *La genética no puede penetrar en la conciencia del individuo*.

¿Puede el hombre fabricar un alma? Lógicamente afirmamos que no. Sin necesidad de penetrar en el campo de la fe, baste analizar que en un laboratorio se trabaja y experimenta con genes, con células, con tejidos, etc, *es decir*, *con cuerpos materiales*, que pertenecen de suyo al universo de los sentidos .

En cambio, como lo demuestra “in extenso” Santo Tomás en la 1ª parte, cuestión 75 de la *Suma Teológica*, el alma humana es de otro orden, es inmaterial como toda forma, y subsistente, es decir es incorruptible, pues subsiste por derecho propio, lo que significa que es espiritual, y por eso es necesaria, no contingente, y verdadera imagen de Dios, que es el mismo Ser subsistente. Por eso decimos que es inmortal. Claro que no es objeto de este trabajo demostrar la existencia del alma espiritual. Negar la espiritualidad del alma sería retroceder a un grosero materialismo. Con estos conceptos básicos pretendemos ir un poco más allá de lo que se nos aparece como obvio, sin que ello signifique renunciar en el debate al que asiste la sociedad a ir al fondo de todas las cuestiones que se pudieran presentar (la creación del hombre, la existencia de Dios, el big-bang, etc.) pero lo cual excede el objeto de este trabajo.

Decimos entonces que el alma humana es incorpórea y no viene a la existencia por vía de generación, pues es simple y no está compuesta de partes integrales. Por lo mismo se debe afirmar que *tampoco puede venir a la existencia por clonación*, que, siendo ésta un modo de reproducción análoga a la generación natural, necesita de partes, movimiento y contacto, cosas de las cuales carece el alma humana, por ser de un orden superior, simple e incorpórea. O sea que, en análisis estrictamente filosófico, se concluye que el alma de cada hombre sólo adviene al ser por vía de creación directa de Dios.

Pues bien, sobre el supuesto de la existencia del alma espiritual y que, como señalé en el párrafo anterior, ella no puede "fabricarse en el laboratorio", y descartando la "generación espontánea" no nos queda sino aceptar que *el alma es creada por Dios*. " Por eso la Iglesia, que es madre y maestra, enseña que cada alma espiritual es creada por Dios, y no producida por los padres" (Catecismo de la Iglesia Católica, 366) Esta realidad que se nos muestra como irrefutable y en apariencia tan simple, merece sin embargo , en relación al tema que nos ocupa, que le dediquemos un poco de atención. Porque la pregunta, en este punto, no es tanto ¿quién crea el alma? sino *¿cuándo Dios crea el alma?*

Este es el punto crítico para la teología, que por supuesto no es nuevo, pero adquiere una nueva dimensión en relación al tema de la clonación.

En efecto: son válidos y por lo tanto reproducibles aquí los argumentos que sostienen –y que compartimos– la tesis de *la infusión del alma en el momento de la concepción*, es decir cuando el espermatozoide penetra el óvulo, independientemente de si esta se produce en forma natural o artificial mediante las técnicas de procreación "in vitro" que hemos reprobado como moralmente ilícitas (en cuanto se disocia la procreación de la sexualidad), en consonancia con el magisterio de la Iglesia. "El ser humano ha de ser respetado como persona desde el momento de su concepción" (*Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*, Sagrada congregación para la doctrina de la fe). Esta declaración basta por sí sola para sostener la teoría de la infusión del alma en el instante de la concepción, puesto que la condición de "persona" requiere necesariamente la existencia de un alma *intelectual* que le dé a "la substancia individual, su naturaleza racional" (Boecio)

Por otro lado, se muestra como evidente que la virtualidad de que un ser humano se desarrolle sólo es posible –en relación al óvulo y el espermatozoide– en la medida en que estos se unen. Es decir: un óvulo por sí solo nunca podrá ser más que un óvulo y un espermatozoide por sí solo nunca será otra cosa más que un espermatozoide. *Pero un óvulo fecundado por un espermatozoide da origen a un nuevo ser humano*. En la concepción se produce la fusión cromosómica de las gametas indispensable para que se desarrolle el nuevo ser. Esa fusión, con su transmisión de carga genética, es lo que hace que las gametas (una vez unidas) constituyan la materia *proporcionada y dispuesta* para la recepción del alma espiritual que informará esa materia originando un nuevo hombre.

"El cuerpo no es humano hasta estar informado por el alma racional que es su forma sustancial y le da la especie. Ella le da el ser –o sea el "esse"– y el ser tal –esto es la "esencia"– es decir le da la vida, y por ella es, vive, siente y conoce" (Sto. Tomás de Aquino, *Spiritualibus Creaturis*, art. 3; E. Gilson, *El Tomismo*, Eunsa, p. 358).

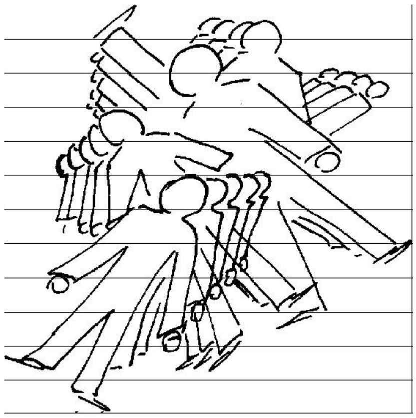
"La disposición de la materia, necesaria para recibir su forma, ya está en el embrión y se muestra: en la heterogeneidad del mismo, vida propia e inmanente desde el primer instante, especifidad biológica del producto de la concepción, presencia de la totalidad del caudal genético –en los cuarenta y cuatro autosomas y dos cromosomas sexuales–, lo que tiene carácter dispositivo; lo que nos lleva a afirmar que: el producto de la concepción está materialmente dispuesto para recibir la forma sustancial propia de su especie, desde el primer instante de la concepción" (Romero Guillermo y Mikalonis Vytautas, "El aborto directamente provocado", *Gladius* nº 8, p.143). Es decir que en la concepción el óvulo deja de ser óvulo y el espermatozoide deja de ser espermatozoide. En cambio sin esa transmisión genética, cada gameta seguirá siendo nada más que una gameta, sin potencialidad de ser otra cosa. Insisto en que un espermatozide no es potencialmente un hombre. No tiene, sino es con la unión con el óvulo, la posibilidad "per se" de convertirse en un hombre. *Su potencia es la de unirse con el óvulo y producir la fecundación que originará el nuevo ser humano, distinto, único e irrepetible.*

Por otro lado, la naturaleza simple del alma, no admite que esté dividida en partes. *"El alma es una en su esencia, es decir simple e indivisible, al revés* de *las cosas materiales, que son compuestas y divisibles"* (Jolivet Regis, *Curso de Filosofía*, Club de lectores, p.215).

No existe una porción del alma en el óvulo, y otra en el espermatozoide (eso ya sería un hombre) En cambio, cuando observamos que en la concepción se inicia un proceso de desarrollo –un camino sin retorno– que puede truncarse, pero nunca quedarse o volver atrás (o sea que nos muestra movimiento) parecería que ése es el momento de la animación de la materia, por tanto el origen del nuevo ser, sobre la base de que, como dijéramos antes, la disposición de la materia para recibir su forma, ya está en el embrión. Como decía J. Lejeune: "tan pronto como los veintitrés cromosomas paternos se encuentran con los veintitrés cromosomas maternos, está reunida toda la información genética necesaria y suficiente para determinar cada una de las cualidades innatas del nuevo individuo" (*Genética, ética y manipulaciones*, conf. ed. por la Un. Cat. de Córdoba).

Si el alma no puede hallarse presente antes de la organización del cuerpo, y siendo que en la unión cromosómica de las gametas, ya se encuentra ese *todo organizado*, que, a partir de ese momento sólo le resta crecer, pero que, ontológicamente (y genéticamente) ya no se distinguirá, esa primera célula (cigoto) de lo que es un adulto, podemos inferir que el alma es infundida por Dios en el momento mismo de la concepción. Como dice Basso: "el microscópico embrión científicamente hablando es un cuerpo organizado en el sentido estricto y fundamental exigido por Santo Tomás. No se da en él evolución ni metamorfosis, o sucesión de formas substanciales" (*Nacer y morir con dignidad*, Depalma,

p.97). Curiosamente, lo que el aquinatense no pudo concluir en su época, por la falta de los conocimientos biológicos actuales (de allí su teoría de la animación retardada), es posible concluirlo ahora, *pero sobre la base de su mismo principio filosófico: el de la materia organizada como condición necesaria para recibir el alma.*



"Clonación", por Marcelo Breide Obeid

Esto que hemos desarrollado nos enfrenta sin embargo con algunas dificultades aparentes en relación a la clonación. Porque si, como lo hemos expuesto, parecería ya no haber duda sobre el momento de la infusión del alma en relación a la concepción (unión del óvulo con el es-permatozoide), ¿qué pasa cuando esa unión no se da, y de todos modos podría originarse un nuevo ser? En efecto: cuando se habla de clonación los conceptos de concepción y de fecundación sobre todo, empiezan a resultar equívocos, como también resultan equívocos los conceptos de transmisión e información genética.

Por eso, y completando lo que hemos anticipado párrafos arriba, deberemos brevemente explicar qué es técnicamente una clonación. Va de suyo que nos referimos a la clonación obtenida artificalmente, que nada tiene que ver con la llamada "clonación natural" por algunos científicos, en relación a, por ejemplo, la división celular que da lugar al desarrollo de gemelos humanos, cuya causa primera es la unión de las gametas, o sea la fecundación.

"Consiste la clonación en la multiplicación biológica sin intervención de la sexualidad, realizada artificialmente para conseguir individuos genéticamente homogéneos. Es una forma de reproducción asexuada que da como resultado una copia genética, como si fuera una reproducción fotográfica. En esta técnica participa un solo progenitor, que aporta el núcleo de una o más células de su cuerpo. De este modo se realiza el transplante nuclear de una célula somática a un óvulo. Cada célula somática contiene en su núcleo el código genético de todo el organismo. El método de clonación se realiza retirando el núcleo del óvulo y sustituyéndolo por el núcleo de una célula somática no sexual. El óvulo se comporta como si estuviera fecundado dando lugar a un individuo genéticamente homogéneo al que aportó el núcleo. Como bien sabemos se ha intentado ya en animales pero no tenemos evidencias de que se haya probado en humanos. Se supone que el individuo resultante se lograría sin ser necesaria la unión sexual ni natural ni artificial, pues no

hay proceso de fecundación. El hijo nacido por clonación proviene de un solo individuo" (cfr. Basso, Mosso y otros, ob. cit., pp.217-218).

No entraremos en este trabajo, para no desviarnos del objeto del mismo, en el análisis de otro tipo de procedimientos posibles de manipulación genética, como la llamada autoprocreación femenina, la partenogénesis, y la fecundación interespecies, puesto que los interrogantes siguen siendo los mismos para cualquiera de estas *aberraciones* posibles.

Porque yendo al fondo del asunto, y retomando el aspecto filosófico: si, como hemos dicho, en el momento de la concepción se origina un nuevo ser humano, individuo racional, o sea que posee alma, entendiendo por concepción la penetración del espermatozoide en el óvulo, ¿qué sucede cuando en el laboratorio se obtenga un ser por clonación o sea sin fusión de gametos masculino y femenino, con todas las características aparentes de humanidad –suponiendo que lograra desarrollarse–? ¿Tendrá alma espiritual? Si no tiene alma espiritual, será un animal? ¿O será tal vez, una prolongación del otro yo –y en otro cuerpo– que le dio origen? ¿Si tiene alma, deja de ser válida la teoría de la infusión del alma en el momento de la concepción?

La problemática ya no es de ciencia-ficción, desde que se consiguió clonar animales, pero las respuestas a los interrogantes, tampoco lo son.

Descarto por absurda la tercera pregunta. El alma es sustancia simple, única e indivisible, y por lo tanto irrepetible e irreproducible. Es el mismo argumento del que habláramos párrafos arriba respecto de la imposibilidad de que el alma estuviera ya en el óvulo o en el espermatozoide, si así fuera ya tendríamos un hombre en cada gameta. Pero como dice Santo Tomás, el alma que va a informar la materia requiere de esta que esté organizada, y como hemos señalado, a la luz de los conocimientos científicos de hoy día, puede decirse que el cigoto –primera célula– posee todas las características de organización cromosómica que permiten hablar de un todo organizado, al igual que el cuerpo de una persona adulta.

Por lo tanto no puede el alma repartirse en dos cuerpos diferentes,. Si así fuera, habría que aceptar que cuando se trasplanta un órgano entre vivos, un pedazo del alma del donante va a parar al cuerpo del receptor.

En consecuencia, el individuo que surja como resultado de la clonación tendrá (si la tiene), un alma diferente a la del sujeto clonado. Ese individuo entonces sería otro hombre, o sea otra "substancia individual de naturaleza racional" (Boecio).

A mayor abundamiento: si aceptamos que el feto es un ser humano (por lo tanto tiene alma), y sin embargo, durante la gestación se encuentra dentro del cuerpo de la madre, unido a ella por la placenta, pero no

es parte de su cuerpo, y que se trata de una persona distinta a la de la madre, no obstante estar albergado en su interior, con mayor razón debemos aceptar que lo que está fuera del cuerpo de un hombre, no puede albergar el alma de ese ser humano. (Podrá albergar otra alma, o ninguna, que es lo que a continuación veremos.)

La segunda pregunta se presenta aparentemente como más compleja de resolver y es lo que puede tentar a los científicos a realizar estas prácticas aberrantes. A falta de experiencia, sólo cabe la especulación teórica, aunque cabría preguntarse si ello se justifica. Entiendo que la especulación se justifica para desalentar precisamente, más allá de toda estricta prohibición que los Estados deben implementar, investigaciones inútiles que sólo perseguirían fines espurios y utópicos, cual sería producir una quimera o buscar inútilmente la transmutación de especies.

Porque si el sujeto obtenido por clonación no tuviera alma *humana*, puede deducirse que sería un animal, siempre y cuando poseyera los caracteres propios de tal, o sea, el instinto, los sentidos, la capacidad de trasladarse, de desarrollarse, la necesidad de alimentarse, reproducirse, etc. Lo que no cabe duda es que no puede ser una mezcla de hombre y animal por el principio de contradicción. "Ningún ente puede ser P y no P al mismo tiempo" (Carpio, ob. cit., p.1) O es humano o es animal, o no es ninguna de las dos cosas (principio del tercero excluido). Pero ¿puede obtenerse de compuestos humanos un animal? Aun en la fecundación interespecies, si fuera posible, habría que aceptar que el resultado será o bien un hombre o bien un animal, pero nunca una combinación de ambos , o especie intermedia, a menos que –permítaseme la ironía– resucitáramos a Darwin, pero no para para hablar de evolución sino de involución.

Aceptar la tesis de la especie intermedia sería tratar de imaginarse un ente (hombre-animal) un *poco* libre, un *poco* inteligente, con una *incierta capacidad de abstracción*, y de comprensión de *algunos universales,* y con un *destino semi sobrenatural*, lo que resulta metafísicamente imposible y racionalmente absurdo.

De todos modos ¿puede el sujeto obtenido ser un animal? Podemos inferir que no, desde que no se conocen en la naturaleza, aun en las especies que se reproducen asexuadamente, que se hayan engendrado especies diferentes e inferiores. La estrella de mar sólo reproduce una estrella de mar y no un alga.

No se conocen animales que hayan engendrado vegetales, ni vegetales que hayan producido minerales. De manera que no vemos cómo de un hombre –animal racional– podría obtenerse un mero animal. Ello iría contra el principio del orden de la naturaleza impuesto por Dios, y que sólo Él, por personalísimas razones –como la salvación de las almas– puede, por ser su autor, alterar (los milagros, por ejemplo). Dios

puede alterar el rumbo de un cometa, pero el cometa no puede *"per se"* alterar su rumbo. De la misma forma que el hombre no puede *concebir* un animal, pensamos, por analogía, que no puede obtener un animal *de sí mismo* como consecuencia del procedimiento de la clonación. Y si fuera posible, debemos destacar, que si el resultado es un animal, podrá haber mil reparos ecológicos tal vez, pero no tantos jurídicos, puesto que el animal no es sujeto de derechos.

Lo que sí podemos afirmar, siguiendo la línea de pensamiento que venimos sustentando es que si el sujeto obtenido por clonación es un hombre –por lo tanto posee alma *racional*– esa alma es creación directa de Dios, porque, como dijimos, el alma no puede ser clonada por ser de naturaleza simple, espiritual, y por lo tanto, única e irrepetible. *Lo que hace a cada hombre un individuo único e irrepetible no es su cuerpo, sino su alma (en ese cuerpo).*

Yendo a la última pregunta: si es posible obtener un ser humano mediante la clonación, o sea prescindiendo de la concepción, y por lo tanto de la sexualidad, ¿cae la teoría de la infusión del alma en el momento de la concepción?

Pensamos que no sólo no cae, sino que por el contrario se refuerza. Y la reflexión nos va a llevar al objetivo principal de este trabajo, que es el problema ético que presenta el tema de la clonación de humanos. Porque, y anticipándonos, lo grave no es la clonación en sí misma, sino la alteración del orden impuesto por Dios al hombre, lo que de suyo trae consecuencias siempre funestas. En realidad, *no es más grave clonar un ser humano que congelar un embrión –que también es un humano– o legalizar el aborto.* Y en ese sentido, se levantan airadas voces recubiertas de repugnante y farisaica moralina en contra de la clonación. Son las mismas voces que promovieron, en los Estados Unidos, recientemente, y sin escrúpulo alguno, el aborto por decapitación exhibiéndolo como avanzada conquista de los derechos humanos (¿de quién?), y haciendo gala del más absoluto desprecio por la vida humana *real y posible*, como lo es la del feto, *ser humano albergado en el vientre materno*.

Decíamos que la teoría no cae, sino que se refuerza. *Puesto que el eje de la argumentación,* a nuestro entender*, no es el hecho de la unión de las gametas en sí mismo, sino que esta unión permite el intercambio cromosómico necesario para que exista como consecuencia de ello "el todo organizado"* del que hablábamos, citando a Santo Tomás, anteriormente. Y ninguna dificultad aparece en afirmar que, si el óvulo al que se le ha quitado el núcleo, sustituyéndolo por el núcleo de una célula no sexual, termina *comportándose "como si hubiera sido fecundado"*, y por lo tanto, comenzara a desarrollarse, nos encontraremos allí con un "todo organizado" para que el alma sea infundida. Como decíamos antes, eso sólo podrá comprobarse experimentalmente.

Por eso, el problema no es teológico ni biológico. Es estrictamente ético, y, consecuentemente, jurídico. Volviendo a la pregunta inicial: ¿es moralmente admisible la clonación de humanos?

Curiosamente nos encontramos con que la respuesta, en nuestra línea de pensamiento, no difiere en el fondo de lo que hemos sostenido en trabajos anteriores referidos a la procreación humana artificial y el aborto (v.g.: "Algunas consideraciones éticas y jurídicas acerca de la procreación artificial", *El Derecho*, n° 8986, año 1996). La clonación es un paso más dentro de las aberraciones posibles que buscan alterar el orden impuesto por Dios a los hombres y la naturaleza. Y Dios ha querido que el hombre se reproduzca como consecuencia de la unión amorosa del hombre y de la mujer, sin disociar el "sentido unitivo y procreativo de la sexualidad". La fecundación "in vitro" produce esa disociación en la sexualidad, y la clonación directamente prescindirá de ella.

Una vez más la tentación en el paraíso "seréis como Dios", se hace presente, salpicada de literatura visionaria, como la de Huxley, de quien se pretende rescatar más de su famosa novela *Un mundo feliz* "las sensaciones placenteras de los hombres fabricados", que la "locura de los que no habían aceptado someterse al proceso químico que los haría "felices sin libertad", y que vivían recluídos en una isla", "la isla de los pocos cristianos que quedaban en el mundo".

La fertilización humana artificial ha logrado disociar el acto sexual de la procreación. A la sexualidad sin procreación lograda con los métodos anticonceptivos se le sumó la procreación sin sexualidad, pero con participación de todos modos del hombre y de la mujer que aportan sus gametos. Ahora se vislumbra que, con la técnica de clonación, podrá lograrse procrear sin la participación, ni transmisión de carga genética del otro sexo.

De ello se derivan varias consecuencias: mal podrá llamarse al ser así obtenido "hijo" (¿de quién?). O sea, se traerá al mundo una persona con madre (si se la puede llamar así) pero sin padre. Al no tener padre, tampoco puede decirse que tendrá una familia, que por definición es el grupo humano formado por el padre, la madre y, si Dios los manda, los hijos. Esa circunstancia ni siquiera será por desidia de un padre irresponsable o egoísta, sino por *decisión predeterminada institucionalmente, en el caso de que la práctica de la clonación fuere permitida por los Estados.*

Se vulneran así derechos fundamentales de la persona, como el de tener padre y madre, y el de pertenecer a una familia bien constituida.

La igualdad ante la ley también queda vulnerada. Esos individuos tal vez no tendrán protección jurídica, desde que la ley, aun con los avances legislativos logrados en nuestro país por ejemplo (Pacto de San José de Costa Rica, Convención sobre los derechos del niño, etc. incorporados a la Constitución Nacional) protege a la persona desde la con-

cepción. *¡Pero un clon humano no es resultado de la concepción!* Ese sujeto por lo tanto para el derecho positivo no será una persona, es decir. no será sujeto de derechos. El avance legislativo que viene a proteger –considerándolas personas– a los individuos humanos por nacer, paradójicamente se volverá en contra de los sujetos no concebidos. *Los clones sufrirán discriminación por razón de su origen.*

Es decir que habrá *dos clases de humanos*: *los concebidos* (natural o artificialmente) *y los no concebidos*, que por no tener derechos, por no ser sujetos de derechos, podrán ser utilizados para los fines más aberrantes. Como hemos dicho más de una vez, Hobbes está siempre de moda, desde que sentenció que "el hombre es lobo para el hombre". La posibilidad del ejército de clones no está dada por la posibilidad de que aquellos no fueren humanos, sino porque siendo humanos, no tendrán reconocimiento jurídico, *como no lo tienen en el mundo actual los embriones de probeta, que son "fabricados", congelados, y eliminados sin reparo alguno.*

Lo que está en juego en definitiva es la *dignidad del hombre, que es Imagen y Semejanza de Dios*. La prohibición de la clonación se impone, no por el disimulado temor de las potencias mundiales de ser invadidas por "ejércitos de clones" , sino porque el hombre debe ser respetado en su integridad física, psíqiuica, moral y espiritual, reconcociéndole sus derechos inalienables, como el de provenir de una familia bien constituida, respetando el orden de la naturaleza creado por Dios. No es la cuestión teológica siquiera la más importante. En definitiva, segurirán siendo válidos los principios de la creación directa del alma por Dios y su infusión en la materia organizada y preparada para recibirla. El hombre será siempre materia y forma, o sea cuerpo y alma. *Lo importante es qué hace el hombre con el hombre.*

Podemos citar otros reparos jurídicos, como "el riesgo cierto que corre la humanidad al ser privada de su *multiplicidad genética*, que es, precisamente, el factor que le permite perpetuarse y sobrevivir" (Stella Maris Martínez, *Manipulación Genética y Derecho Penal*, Ed. Universidad, p.130), a lo que hay que sumarle el avasallamiento en su dignidad que significa para todo ser humano (naturalmente concebido, de probeta, o clonado) cualquier tipo de manipulación y especulación existencial que se haga sobre él. Aun cuando se buscare clonar "lo mejor", lo que de todos modos resulta aberrante para la dignidad no ya del hombre individuo, sino del hombre como integrante de una comunidad, por el desprecio a los minusválidos, discapacitados, defectuosos, enfermos, etc. que ello significa.

Porque y, por la vía del absurdo, ¿por qué clonar una persona genéticamente sana y no una enferma? ¿Es acaso menos digna la persona enferma? ¿Es menos humana? ¿No se mide la perfección por la virtud

más que por la salud física? ¿No convendría tal vez clonar minusválidos virtuosos que sanos egoístas y vanidosos? Porque, aunque los clones tengan almas distintas, tal vez sea razonable pensar –valga nuevamente la ironía– que un virtuoso tenga más "posibilidad estadística" de reproducir otro ser virtuoso. ¿Con qué parámetro podría afirmarse que "es mejor" el hombre genéticamente perfecto? En definitiva: ¿para qué clonar un ser humano? Si todo ente es por algo y para algo (principio de razón suficiente) un clon –en abstracto– ¿para qué es? ¿Para volver a construir la torre de Babel que le haga sentirse al hombre que está a punto de lograr emular a Dios con una parodia de la creación (fabricando personas), para luego caer desde lo alto, estrepitosamente, cuando no pueda dominar, por ejemplo, al "ejército de clones", de la misma forma que ya no sabe qué hacer con los embriones congelados sobrantes en el mundo?

El hombre no es para la ciencia, sino la ciencia para el hombre. Los descubrimientos científicos pueden mejorar su calidad de vida o empeorarla, según la finalidad que se persiga. Como dicen Basso y Obiglio: "la ciencia y la técnica son recursos preciosos cuando son puestos al servicio del hombre y promueven su desarrollo integral en beneficio de todos; sin embargo por sí solas no pueden indicar el sentido de la existencia y del progreso humano. La ciencia y la técnica están ordenadas al hombre que les ha dado origen y crecimiento; tienen por tanto en la persona y en sus valores morales el sentido de su finalidad y la conciencia de sus límites" (*Principios de bioética en el Catecismo de la Iglesia Católica*, Centro de Investigaciones en Ética Biomédica, p.114).

Por otro lado, son también aplicables aquí las objeciones que se plantean en relación a la fertilización humana artificial (recuérdese la desilusión de los padres de raza blanca, que obtuvieron mediante la fertilización artificial un hijo de raza negra, porque se mezclaron por error los gametos en el laboratorio con los de otros donantes). Los riesgos propios de la falibilidad humana podrán hacer que por error en el procedimiento técnico de la clonación, se desarrolle un individuo defectuoso, o se le agregue al óvulo un gen que no se quería agregar, o que por esas sorpresas de laboratorio surjan nuevas enfermedades o reaparezcan otras que se consideraba extinguidas.

Jurídicamente se presentarán también situaciones semejantes a las que se presentan con la locación de vientres gestadores de embriones obtenidos "in vitro", en la que el clon, en este caso, será objeto de derecho y no sujeto de derecho, es decir, será tratado con la categoría jurídica de *cosa*. Habiéndose disociado la procreación de la sexualidad en un caso (la fertilización artificial) y anulada del todo que sea la sexualidad de la procreación con la clonación, fácil es entrever que el "hombre-clon" se encontrará inmerso en crueles desencuentros de los nuevos protagonistas: la mujer que aporte el óvulo, la mujer que lo geste, si el óvulo clonado se transfiere a otro útero, y en el medio, o entre

tantos otros protagonistas posibles, el "progenitor" que no será el padre, porque éste no existirá, sino el genio del laboratorio que realice la operación de sustituir el núcleo del óvulo por el de una célula somática no sexual, y que seguramente se creerá con derecho a disponer de él.

Individuo sin padre, de madre indefinida (o acaso puede haber maternidad sin paternidad?) producto de laboratorio ¿ qué pasará con su derecho de conservar la identidad y su derecho de filiación que jurídicamente se traducen en la pregunta ¿de dónde vengo, quiénes son mis padres, quién soy en consecuencia, cuál es mi historia ?

No debemos alarmarnos, sin embargo, por el momento con todo lo que puede llegar a suceder. Después de todo la clonación *no es sino una versión más del desprecio por la dignidad del hombre y sus derechos, no más grave que otras*.

Lo grave sería que frente a las reacciones prohibicionistas que ya ha habido en el mundo, por parte de algunos gobiernos (entre ellos el nuestro, lo que en sí mismo debe ser valorado), se creyera que sólo hay que poner límites al quehacer científico en relación a este tema, como si no existieran otras aberraciones que prohibir y que se realizan al amparo de legislaciones permisivas. *Es curioso y a la vez patético que se prohiba lo que no todavía no existe, y no se prohíba lo que ya existe y produce vejaciones permanentes al ser humano, como el congelamiento y eliminación de embriones, y sobre todo, la práctica cada vez más generalizada del aborto.* En ese sentido, nuestro desafío, y nuestra urgencia, siguen siendo el presente, puesto que *"a cada día le basta su afán"* (San Mateo 6, 34).

Bibliografía

1. Sagrada Biblia (Nácar-Colunga).
2. Catecismo de la Iglesia Católica.
3. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica.*
4. Basso, Domingo O. P., *Nacer y morir con dignidad*, Depalma.
5. Basso-Buroni-Mosso-Merchante-Hecht: *Problemas éticos que plantean las técnicas que actúan sobre la reproducción humana*, San Pablo.
6. Basso-Obiglio: *Principios de bioética en el catecismo de la Iglesia Católica*, Centro de Investigaciones en Ética Biomédica.
7. Carpio, Adolfo, *Principios de filosofía*, Glauco.
8. Jolivet, Regis, *Curso de Filosofía*, Club de lectores.
9. Martínez, Stella Maris, *Manipulación genética y derecho penal*, Universidad.
10. Romero-Mikalonis: "El aborto directamente provocado", en *Gladius*, nº 8.
11. Lejeune, J., *Genética, ética y manipulaciones*, Univ. Católica de Córdoba.
12. Gilson, E., *El Tomismo*, Eunsa.
13. Mosso, Carlos J., "Algunas consideraciones éticas y jurídicas acerca de la procreación artificial", en *El Derecho* nº 8986, año 1996.

LA VERDAD DEL CASO GALILEO

P. RUBÉN A. IPPOLITI

Introducción: EL FANTASMA GALILEO

Si hay algo que ha sido utilizado desde el siglo XVIII en adelante como ariete en contra de la Iglesia ha sido el caso Galileo. Es presentado como la lucha entre el oscurantismo medieval, retrógrado (la Iglesia), opuesto al progreso científico iluminador (Galileo). Nada tan lejos de la verdad. Desde los filósofos precursores de la Revolución francesa, pasando por los positivistas del siglo XIX, y por los marxistas del siglo XX, Galileo aparece como un fantasma llamado del pasado para fustigar a la Iglesia que lo condenara.

Lo peor del caso es que Galileo ha constituido un complejo de culpa aun para los mismos miembros de la Iglesia, lo que en muchos casos ha contribuido al ataque de los que niegan a Dios. Baste apreciar, para lo dicho, las actuales controversias sobre la evolución o el origen de la vida donde se está lejos de mostrar la verdad de los acontecimientos pero abundan prejuicios anticreacionistas que hacen que se falseen los hechos o los datos con los que se cuenta.

El caso Galileo y su figura siguen siendo muy actuales. El mismo Papa Juan Pablo II, en el año 1981, creó una comisión para el estudio de las controversias entre los sistemas tolemaicos y copernicanos, teniendo muy en cuenta el caso Galileo. La comisión se expidió en el año 1992. El análisis serio del caso, desde varias disciplinas, constituye el mejor trabajo realizado sobre Galileo. En él se desmitifican los errores acarreados durante siglos y surge la verdad, bien apoyada a través de las mismas cartas de Galileo y de los documentos de ambos procesos, guardados cuidadosamente por los Archivos Secretos Vaticanos (dados a conocer y publicados en el año 1984).

Por supuesto que a pesar de ello los negadores de Dios seguirán usando la figura galileana. Baste un ejemplo entre mil: Stephen Hawking. En su libro *Historia del tiempo* nos relata la siguiente anécdota: “En 1981 mi interés por cuestiones acerca del Universo se despertó de nuevo

cuando asistí a una conferencia sobre cosmología, organizada por los jesuitas en el Vaticano. *La Iglesia católica había cometido un grave error con Galileo*, cuando trató de sentar cátedra en una cuestión de ciencia, al declarar que el sol se movía alrededor de la tierra. Ahora, siglos después, había decidido invitar a un grupo de expertos para que lo asesorasen sobre cosmología. Al final de la conferencia, a los participantes se nos concedió una audiencia con el Papa. Nos dijo que estaba bien estudiar la evolución del Universo después del big bang, pero que no debíamos indagar el big bang mismo, porque se trataba del momento de la creación y, por tanto, de la obra de Dios. Me alegré entonces de que no conociese el tema de la charla que yo acababa de dar en la conferencia: la posibilidad de que el espacio tiempo fuese finito pero no tuviese ninguna frontera, lo que significaría que no hubo ningún principio, ningún momento de creación. *¡Yo no tenía ningún deseo de compartir el destino de Galileo, con quien me siento fuertemente identificado en parte por la coincidencia de haber nacido exactamente 300 años después de su muerte!"* [1]

La cosa no termina aquí, pues dedica un apéndice del libro exclusivamente a Galileo, donde reseña su vida de un modo anacrónico y a través de juicios erróneos y desinformación histórica. Como vemos el fantasma Galileo es invocado ahora por una de las figuras más representativas de la Física Teórica de nuestros días.

Este fantasma es suscitado, también, en cada debate sobre temas como genética o bioética. Muchas veces en las legislaturas queriendo aprobar leyes que van en contra de la vida, como la del Aborto, en EE.UU., o la de Salud Reproductiva en Argentina, se señala el "error" de la Iglesia en cuestiones científicas, como en el caso Galileo [2].

Ante todos estos testimonios no queda otra cosa que mostrar, tal como fue, el caso Galileo. Como dice el viejo refrán: *"la verdad sólo pide el privilegio de ser escuchada"*, por lo cual como servidor de la verdad este artículo pretende mostrar simplemente a Galileo, su pensamiento, sus luces y sombras, la época que le tocó vivir y la situación de la Iglesia en ese momento. Lo que nos permitirá formar un juicio objetivo de lo sucedido hace más de 300 años atrás y que sigue dando que hablar aún en nuestros días.

---

1 Hawking S, *Historia del Tiempo,* Crítica, Grijalbo, Buenos Aires 1988, p. 156.

2 Cf. Artigas M, *Ciencia, razón y fe,* libros mc, Palabra, Madrid 19924, pp. 34-36.

El Verdadero Galileo

1. Los comienzos

a. *Los primeros años*

Nace en Pisa el 15 de febrero de 1564 [3]. Su padre fue Vicente Galileo, hombre culto en letras, compositor y teórico musical y buen ejecutante de laúd y viola. Su madre fue Julia degli Ammanati de Pescia. Los primeros estudios los comenzó en Pisa, continuándolos desde 1574 en Florencia donde se trasladó su familia. A los 14 años en 1578 estudia la lógica aristotélica con un padre vallumbrano en el monasterio de Santa María de Vallumbrosa; al mismo tiempo cultivó los estudios humanísticos y literarios, que afinaron en él el sentido vivo de la poesía y de la lengua. Adelantó mucho en dibujo, lo cual sería esencial en su futuro. Adquirió un notable progreso como ejecutante de laúd y una gran habilidad manual y mecánica. El 5 de septiembre de 1581, a los 17 años, se inscribe en Pisa en la facultad de Medicina. Poco después comienza el estudio de las matemáticas con Ostilio Ricci que le enseña a Euclides; después estudiará a Arquímedes. Abandona medicina para consagrarse por entero a las matemáticas, cuyos estudios terminará en 1585. Aspiró a la cátedra de matemáticas de Bolonia, que había tenido Ignacio Danti, famoso por su actuación en la Reforma Gregoriana del Calendario, pero como tenía sólo 23 años es rechazado.

Hace Galileo su primer viaje a Roma en el 1587, donde conoció al padre Cristóbal Clavio, profesor jesuita del Colegio Romano. En julio de 1589, a los 25 años, obtiene Galileo la cátedra de matemáticas del Estudio de Pisa. Su función era explicar la geometría euclidiana y la astronomía tolemaica. Esto fue por mediación del marqués Guidelbaldo del Monte. Aquí tiene las primeras controversias con sus colegas a quienes les dedica un poemita: *"Sul portare la toga"*; sus alusiones y comparaciones llegan hasta lo grotesco. Los problemas comienzan por sus experimentos acerca de la caída de los cuerpos, que opone a Aristóteles, pues él ve que los cuerpos caían a la misma velocidad y aceleración independiente de su masa. En este período echa las bases de su mayor gloria científica, la práctica y enunciación del método experimental, que madurará y perfeccionará en Padua.

¿Qué está sucediendo en el mundo político y eclesiástico de entonces?

---

3 Para la reseña biográfica se han consultado las siguientes fuentes: Barutta Tomás SDB, *Galileo Galilei*, Apis, Rosario 1959. Brandmüller Walter, *Galilei e la Chiesa ossia il diritto ad errare*, Ed. Vaticana, Vaticano 1992. AA.VV., Galileo Galilei, *350 anni di storia (1633-1983)*, a cargo de Mons Paul Popard, Piemme, Roma 1984.

El mundo de aquella época estaba viviendo una auténtica convulsión. Luego de la armonía conseguida en el siglo XIII, había sobrevenido la catástrofe luterana que había divido la cristiandad, al principio en dos partes y luego, fruto del libre examen en la interpretación de la Sagrada Escritura, se seguía haciendo añicos a pasos agigantados. La Iglesia había respondido reformándose a sí misma con el Concilio de Trento y el mismo estaba aplicándose con éxito en los distintos territorios. Salvaguardar la fe del error y cuidar que la Sagrada Escritura fuera interpretada auténticamente, es decir, de acuerdo a la tradición y magisterio eclesiales, es la tarea principal de los papas de esta época. Ejemplo de ello es Clemente VIII (1592-1605), quien hizo la revisión de la Vulgata, editada por Sixto V, y tomando en cuenta las deficiencias notadas por Belarmino y Toledo. Formó una comisión que publicó la llamada *Biblia Clementina*, que fue la oficial hasta que se publicó recientemente la neo-Vulgata por Juan Pablo II. Procuró nuevas ediciones del Misal, Breviario, Pontifical y Ceremonial y aun del Índice de los libros prohibidos. Intervino en las controversias sobre la gracia llamada *De Auxiliis* entre los dominicos y los jesuitas, aunque no llegó a ningún resultado definitivo.

En lo político, en Alemania la paz de Augsburgo de 1555 había significado una especie de armisticio entre las dos fuerzas que se disputaban la posesión de Europa, el protestantismo y el catolicismo. En el 1564, año en que nace Galileo, asume Maximiliano II, de quien se ha podido afirmar que estuvo a punto de entregarle las insignias imperiales a los protestantes, lo cual estimuló poderosamente a los católicos. A la cabeza de este movimiento estuvo San Pedro Canisio. En el 1576 asume Rodolfo II emperador y esto hizo afianzarse aún más el catolicismo, pe-ro la debilidad del emperador para con los protestantes hizo que al final de su reinado la situación se tornase confusa y amenazadora. De este modo tiene que abdicar y se hace cargo del trono su hermano Matías. Francia está en plena guerra religiosa, la cual, comenzada en el 1562, terminaría en el 1598 con la paz de Vervins. Felipe II reconoce en el gobierno a Enrique IV.

Nos encontramos con Alemania dividida, Francia amenazante, y España llevando a cabo la cristianización de América, y, por tanto, casi sin fuerza en Europa. Inglaterra, los Países Bajos, Noruega, Dinamarca y Suecia estaban ganadas para el protestantismo. Existían razones más que suficientes para guardar el depósito de la fe y procurar que ninguna doctrina extraña pudiese atacarlo.

Volvamos al objeto de nuestro estudio: Galileo Galilei.

b. *Los años en Padua*

En el 1591 muere Vicente Galilei, y Galileo retorna a Padua, donde obtiene nuevamente por mediación del marqués del Monte, la cátedra

de matemáticas del estudio de esta ciudad. Continuará aquí sus prácticas y estudios personales: hace una máquina elevadora de agua (1594), el compás geométrico militar (1597), el termoscopio, estudios sobre el péndulo, problemas de estática y dinámica, de hidráulica, balística, construcciones militares y experiencias sobre los imanes. Son, aparentemente, los 18 años más felices y productivos de su vida. A pesar de que en los cursos de Padua del 1592 al 1604 no encontramos en sus clases ninguna referencia al copernicanismo ya había comenzado a adherir al mismo, como nos lo develan sus cartas.

El 30 de mayo de 1597 escribe a Jacopo Mazzoni, antiguo colega de Galileo en Pisa, felicitándolo por la publicación de su obra: *De comparationis Aristotelis et Platonis*, y responde a una objeción que el autor había hecho a Copérnico, diciendo que esa opinión "era tenida por él como la más probable" [4].

El 4 de agosto del mismo año en una carta a Kepler, de agradecimiento por hacerle llegar un libro de su primera obra: *Prodromus Dissertationum Cosmographicum,* le dice: "Te prometo que leeré tu libro con serenidad, porque estoy seguro que trata de cosas muy bellas. En verdad, lo haré tanto más voluntariamente en cuanto ya hace muchos años que he aceptado la doctrina copernicana y a partir de estos principios he podido descubrir la causa de muchos efectos naturales, que resultan inexplicables en la teoría corriente. He escrito numerosos escritos en favor de ella y en oposición a las doctrinas que le son contrarias, que todavía no me he animado a publicar..." [5]. Con esto constatamos que Galileo ya en el año 1597 adhería a Copérnico, aunque no se animase a defenderlo por la contrariedad del ambiente en el que vivía.

No todo era estudio para Galileo. Cerca del 1600 se une con Marina Gamba en concubinato con quien tendrá tres hijos: Virginia (1600), Livia (1601) y Vicente (1606). Virginia y Livia 12 años más tarde serán internadas en el convento de San Mateo de Arcetri, (ya que se separará de Marina) donde profesarán en los años 1616 y 1617 respectivamente. Virginia con el nombre de María Celeste y Livia con el de Arcángela. María Celeste sería el ángel de consuelo de su padre, mientras que Arcángela vivirá con un gran histerismo y tristeza la situación del mismo. A Vicente lo reconocerá recién en el 1619. Casi al final de la vida de Galileo le enrostrará su falta de amor y el excesivo cariño a las mujeres [6].

En el 1604 se descubre una nueva estrella en la constelación de Sagitario. (No era la primera vez que ocurría, Tito Brahe había verificado

4 Vinaty B, O.P., *Galileo e Copernico*, AA.VV., *op. cit.*, pp. 27.
5 Ibid.
6 Barutta T, *op. cit.,* p. 113.

algo semejante en el 1572). La física aristotélica decía que los cielos eran incorruptibles y que no podían engendrar. Galileo da tres conferencias ante un numeroso auditorio donde ataca los principios aristotélicos de que los cielos no pueden engendrar y el defecto del método de los aristotélicos que sacrifican la experiencia por los principios de escuela. El principal contrincante en este tema será Ronchitti, quien discutirá con un discípulo de Galileo, Spinelli. Este le escribirá un Diálogo en dialecto paduano con el tinte humorístico propio de su maestro.

En el año 1609 conoce el invento holandés del telescopio. Al año siguiente construirá uno propio, con un aumento de 900 veces y gran precisión, y lo aplicará a la contemplación de los astros. Esto descubrió un cielo distinto al que habían enseñado los peripatéticos. Caía la distinción esencial entre los cuerpos celestes y terrestres. Constató, además, la diferencia de aspecto de los planetas y las estrellas y, sobre todo, descubrió que la Vía Láctea y las otras nebulosas eran un enjambre de estrellas. También percibe los montes de la luna. El 7 de enero del 1610 descubre los satélites de Júpiter (a los que llamó Astros Mediceos en honor de los soberanos de Florencia), y su movimiento alrededor del planeta. Esto produjo una gran conmoción, pues la tierra dejaba de ser el centro de los movimientos siderales. El 12 de marzo del mismo año presentaba sus descubrimientos en el Siderius Nuncius (Aviso Sideral), dedicado al Gran Duque Cosme II de Médicis.

El avance científico de Galileo iba a la par que su fama y su progreso económico. En el 1592 cobraba anualmente 180 florines, en el 1599 aumentará a 320, en el 1607 a 520, con sus últimos descubrimientos la república le subía el estipendio a 1000 florines. A pesar de esto, quiere trasladarse a Florencia y por eso en el 1610 comienza gestiones secretas con el Gran Duque de Florencia quien le ofrece hacerlo Matemático Primario y Filósofo personal del mismo soberano. Galileo renuncia a Padua y vuelve a su Florencia. Además, aquí deja a su concubina, quien no aparecería más en su vida. Parece ser éste otro motivo de peso para dejar Padua.

c. *El regreso a Florencia*

Emprende su viaje a Florencia. En el camino no dejó de observar el cielo y el 25 de julio había tenido una visión rudimentaria de lo que luego se identificaría con el anillo de Saturno; después descubre las manchas solares. El 12 de septiembre de 1610 llega a Florencia. Lo primero que estudia es Venus que tenía fases semejantes a las de la Luna, lo que implicaba que giraba alrededor del sol. Esto se lo había manifestado su amigo jesuita el P. Castelli. Lo mismo le sugiere el estudio de Mercurio.

En 1611 se dirige con su anteojo a Roma. Viaje de triunfo por los descubrimientos que hizo. Los jesuitas del Colegio Romano organizaron en su honor una sesión científica en la que demostró que Venus giraba alrededor del sol, lo que produjo el disgusto de los tolemaicos. Los padres del Colegio Romano hablaron con Belarmino atestiguando la veracidad del sabio florentino. El príncipe Federico Cesi, duque de Acquasparta y marqués de Monticelli lo incorpora a la Academia dei Lincei. El Papa Pablo V lo recibe en audiencia privada. En general convenció a todos los sabios de Roma de la veracidad de sus descubrimientos.

El 4 de junio Galileo estaba de vuelta en Florencia. Aquí descubre el giro del sol alrededor de su eje y reinicia las observaciones sobre las manchas solares. Además, prosigue las investigaciones hidrostáticas sobre los cuerpos flotantes, y publica las conclusiones en un *Discurso*, en el 1612. Esto le acarrearía una vivaz polémica con los peripatéticos, representados por Ludovico delle Colombe, de Florencia, Jorge Coresio, de Pisa, Arturo Pannochieschi, conde de Elci y Vicente Grazia.

Los acontecimientos estaban demostrando con las observaciones del cielo que la física aristotélica estaba envejecida, que había que rever los principios, pero debido a la unidad que se tenía todavía entre filosofía y ciencia se atacaba y defendía todo juntamente. Galileo distinguía, cosa que no hacían sus adversarios. El se manifiesta aristotélico filosóficamente hablando, y llega a decir que si Aristóteles hubiera conocido sus descubrimientos, seguramente hubiese tenido otra manera de pensar en lo físico.

Para comprender mejor esto que decimos veamos la situación de la ciencia, la filosofía y la teología en estos días.

2. Hacia el Monitum o advertencia del 1616

a. *Situación de la Filosofía*

¿Cómo se introdujo la filosofía Aristotélica?

La filosofía cristiana hasta el final del siglo XI está en dependencia con la teología, era la fe que busca entender. Se conocía bastante poco de la obra de los grandes filósofos como Platón y Aristóteles. Posteriormente en la segunda mitad del siglo XII se da un gran movimiento cultural. El redescubrimiento de Aristóteles a través de los comentarios árabes, particularmente Avicena y Averroes, y seguidamente la traducción directa de su obra, da como consecuencia encontrarse con todo un sistema filosófico, construido por un autor pagano sobre la base de la sola razón. Se inició así un proceso en el que se afirmaba la autonomía

de la filosofía y de la razón humana. Naturalmente este sistema contenía algunas tesis contrarias a la revelación cristiana, y por eso aparecen algunas prohibiciones de parte de la Iglesia. Frente a esta situación se forman en el siglo XIII dos corrientes: algunos especialmente en el ambiente académico, como en París y en Padua, aceptaron sin más la filosofía de Aristóteles, mayormente a través de este o aquel comentario árabe, impregnándose de ellos exclusivamente en la exposición o estudio de los textos. Como la mayor parte de estos autores quería permanecer católico, distinguían una doble verdad, filosófica y teológica.

Averroes asume importancia particular en el caso de Galileo, porque constituía una fuerte corriente en el aristotelismo paduano, aún vivo en los tiempos de éste. Comprendemos, entonces, cuál fue el género de aristotelismo retratado con tan fina argucia por Galileo en el Simplicio de su Diálogo y contra el cual endereza su ironía en su polémica. Ha permanecido famoso un típico representante de esta corriente, César Cremonino, segundo profesor de Filosofía ordinaria en la Universidad de Padua en los tiempos en que enseñaba Galileo, que en un hecho de fidelidad a su maestro Aristóteles, no quería volver a poner el ojo en el catalejo porque, decía, "el mirar por ese ojo me embarulla la cabeza...".

Otros autores del siglo XIII, particularmente en el ámbito de la escolástica, buscaron integrar la doctrina aristotélica con la de otros filósofos, particularmente platónicos y neoplatónicos, e interpretarla, desarrollarla y corregirla de acuerdo a la revelación cristiana. Ejemplo de esto es Santo Tomás, quien estableciendo una neta distinción entre la filosofía, obra de la razón y la teología, estudio de la revelación divina, no sólo no hace una separación absoluta, sino que hace una fecunda integración. Es más, Santo Tomás establece para las tres ciencias especulativas: física, matemática y metafísica, los criterios para una clara distinción y una mutua integración que son hoy en día validísimos [7]. Si bien los principios metodológicos de Santo Tomás son equilibrados, la aplicación hecha de los mismos no siempre resultó bien. En parte porque el mismo Santo Tomás ocupándose de lo teológico y metafísico, no se cuidó de promover la ciencia experimental, porque a él no le interesaba para su obra. Simplemente mantiene la física que traía Aristóteles. Sabía, además, la distinción que se daba entre la astronomía matemática y la física, pero no parece darle importancia.

Es verdad que algunos intentos de desarrollar lo físico ya se habían dado. Tenemos el caso de Rogerio Bacon y del maestro de Santo Tomás, San Alberto Magno. En la época de Galileo los filósofos y teólogos

---

7 Cf. Viganó Mario, *Galileo e la cultura filosofica del suo tempo*, AA.VV., *op. cit.*, pp. 104-106. Santo Tomás hacía la distinción de las ciencias en el *Comentario al De Trinitate de Boecio* Cap. II, q5 y 6.

escolásticos, en su mayoría, seguían a Santo Tomás. Al principio cuando los descubrimientos de Galileo ponen en discusión el sistema de Aristóteles, en especial en lo que respecta a la incorruptibilidad del cielo, reconocen los principios de Aristóteles y el Doctor Angélico que daban el primado a la experiencia. Pero cuando se comenzó a tratar de la teoría copernicana, la cosa no se presentaba tan simple, no bastaba poner el ojo en el telescopio para certificar el movimiento de la tierra y la estabilidad del sol. Es más, la experiencia más obvia certificaba lo contrario. Pero el rechazo a lo aristotélico se venía gestando desde Occam y cooperó a esto la preferencia por Platón del nuevo humanismo por tener un mayor refinamiento lingüístico.

La confusión ciencia-filosofía-magia

Desde Nicolás de Cusa en adelante se acentúa el interés por la naturaleza, a tal punto de caer en un panteísmo o en una religión de la misma. La concebían como un sistema perfectamente autónomo, con tendencia a excluir todo elemento sobrenatural y el milagro, pero dando gran credibilidad a lo maravilloso, a lo prodigioso y a la magia. Esto último porque si la naturaleza tiene un alma se puede influir psíquicamente y con fórmulas mágicas sobre ella. Hay un apasionamiento, también como consecuencia de esto, por la astrología, pues los astros manifestarían el alma de la naturaleza. Había que conocer sus leyes para poder aprovechar su manera de actuar sobre las cosas. En esta corriente se hallaban varios hombres de ciencias como los médicos Fracastoro y Paracelso, y un notable matemático: G. Cardano. Otro caso notable es el de Telesio, quien sostenía que todos los cuerpos están dotados de percepción; él tenía un laboratorio con instrumentos científicos como hornillos, retortas, fuelles, junto a otras fórmulas mágicas y símbolos cabalísticos para excitar a la naturaleza. Son los llamados alquimistas que buscaban la piedra filosofal. Ese mismo nombre nos señala la confusión reinante, pues no se llamaba piedra química o alquimística, sino filosofal.

Conviene recordar en relación con este tema a dos filósofos de la orden dominicana que estuvieron largos años en prisión, tanto por su vida como por su doctrina. Uno es G. Bruno, ardiente sostenedor del sistema copernicano que, acusado de herejía, fue condenado a la hoguera por la inquisición apenas 16 años antes del primer proceso de Galileo. El ideal de Bruno era una religión naturalista y le venía bien el sistema copernicano, pues respondía bien a su idea del alma universal. Campanella es otro seguidor acérrimo de Galileo porque el sistema copernicano favorecía a su concepción utópica político-religiosa.

La confusión entre la Astronomía y la Astrología no era ajena a la época. Basta ver como ejemplo la obra de Kepler, donde importantes

afirmaciones astronómicas van acompañadas de otras de orden astrológico, lo que llevó a Galileo a rechazar en bloque su obra.

La nueva filosofía

Desde la antigüedad la filosofía y la hoy llamada ciencia experimental o simplemente ciencia se trataban juntas. Van a ser tres hombres, fundamentalmente, los que iniciarán la separación del conocimiento científico experimental y el filosófico, cayendo también, desacreditada por su física, la filosofía aristotélica. Estos hombres son: Francisco Bacon (1561-1626) en Inglaterra, René Descartes (1596-1650) en Francia, y Galileo Galilei (1564-1642) en Italia. Ellos directa o indirectamente son los que dan impulso a este movimiento que termina en nuestro siglo, en la ciencia experimental como única ciencia capaz de ser adquirida por el hombre. Todo se reduce a la experiencia y nada es verdadero si no es experimentable. Se llega a decir con Poper, que una teoría, sea de cualquier tipo, sólo será verdadera, cuando se confronte con la experiencia. Por supuesto que Dios y el alma, o el orden espiritual, por no ser experimentables no son, para ellos, objeto de ciencia [8].

¿Galileo filósofo?

El título que recibe Galileo cuando entra al servicio del Gran duque de Toscana, es el de primer Filósofo y Matemático. La pregunta es si realmente Galileo hizo o no filosofía. La intención de Galileo en numerosas de sus cartas es a las claras la de comprender el lenguaje de la naturaleza, que según sus propias palabras, se encuentra escrito en "lenguaje matemático". Así leemos en el Saggiatore: "La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto al alcance de nuestros ojos (así hablo del universo), pero no se puede entender, si primero no se entiende su lengua, y si no se conoce los caracteres en los que está escrito. Él está escrito en lengua matemática, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender palabra, sin las cuales se interna uno en un oscuro laberinto" [9]. ¿De qué filosofía habla aquí? De la llamada Filosofía de la Naturaleza. Nuevamente vemos la confusión imperante entre filosofía natural y ciencia experimental.

Añadamos a esto otro dato interesante. Galileo en muchas partes señala que es aristotélico, porque pone como base de la física a la expe-

8 Cf. Maritain J, *Filosofía de la Naturaleza,* Club de Lectores, Buenos Aires 1945.
9 Viganó M, *op. cit.,* p. 129.

riencia. Viviani observa que Galileo no despreciaba a Aristóteles, simplemente decía que diferían en algunos modos de pensar. Evidentemente esta diferencia radica en los aspectos físicos de su filosofía, mas no en sus principios, como el mismo Galileo lo reconoce en una carta a Lintei del 1640. Allí señala lo siguiente: "Estoy acusado de impugnar la doctrina peripatética, mientras yo profeso y estoy seguro de observar más religiosamente el peripatetismo... Yo estimo y creo que ser verdaderamente peripatético, o filósofo aristotélico, consiste principalmente en filosofar según las enseñanzas de Aristóteles, procediendo con aquellos métodos, aquellas suposiciones verdaderas y sobre los principios sobre los que se funda el discurso científico... Pero la manera segura de conseguir la verdad es anteponer la experiencia a todo humano discurso, sabiéndonos seguros que en eso, al menos cubiertamente será contenida la falsedad, no siendo posible que una experiencia sensata sea contraria a la verdad, y esto es un precepto estimadísimo de Aristóteles, antepuesto al valor y a la fuerza de la autoridad de todos los hombres del mundo". Concluye esta carta diciendo: "Quiero agregar por ahora esto sólo, que me siento seguro que si Aristóteles volviese al mundo, él me recibiría como su seguidor, a pesar de lo que lo he contradicho, y mucho más que a otros que sostienen todos sus dichos... y cuando Aristóteles viese la novedad de los descubrimientos del cielo, donde él afirmó que era inalterable e inmutable, porque ninguna alteración vio como hemos visto ahora, indudablemente él cambiando de opinión, diría lo contrario, como bien se recoge de que si él dijo que era inalterable porque no veía ninguna alteración, ahora diría que es alterable, porque se han visto alteraciones" [10].

b. *La Sagrada Escritura en la polémica copernicana-tolemaica*

Esto molestó aun más a los adversarios de Galileo. No pudiendo discutir con argumentos experienciales, deciden llevar la polémica física al campo teológico con lo que eso implicaba y si la confusión ciencia experimental-filosofía trajo problemas, muchos más son los que se venían ahora al incorporar la Sagrada Escritura a la polémica.

Quienes llevaron la lucha al terreno escriturístico fueron Ludovico delle Colombe, en el 1610, y Francisco Sizzi en la *Dianoia astronomica* a fines del 1611. Las teorías de Galileo son denunciadas al arzobispo de Florencia como sospechosas. La discusión escriturística va tomando estado público y Galileo es el principal afectado. Todos están interesados en el tema, aun los mismos duques. Lo manifiesta la discusión del 12 de diciembre de 1613, la que originaría una serie de cartas aclaratorias de Galileo. En un almuerzo de la corte de Florencia salió el tema del helio-

10 Ibid, p. 137.

centrismo como opuesto a la Sagrada Escritura. En él se hallaban presentes el Gran Duque Cosme II, su mujer la Archiduquesa María Magdalena de Austria, la gran duquesa Madre María Cristina de Lorena. La centralidad del sol con todos los planetas, incluida la tierra, girando a su alrededor era atacada por Boscaglia, profesor de filosofía del estudio de Pisa y era defendida por el P. Castelli, jesuita amigo de Galileo. El 14 de diciembre Castelli le comunica a Galileo la discusión, y este le contesta el 21, en una famosa carta, donde sienta sus principios de interpretación escriturística.

La polémica toma cuerpo cuando el dominico Tomás Caccini, explicando el libro de Josué en Santa María Novella, el cuarto domingo de adviento de 1614, al comentar el texto de Josué 10, 12 "sol detente sobre Gabaón", tomó pie para censurar los estudios matemáticos, a los que llamó arte diabólica, y acusó a los astrónomos como promotores de todas las herejías. Como es de suponer hubo graves molestias de parte de Galileo, como también de parte de los dominicos, quienes reprendieron a Caccini. Comienzan las epístolas de Galileo con Monseñor Dini quien, consultando a Belarmino y al P. Grienberger, le dice que escriba como matemático y que presente sus datos como hipótesis, lo mismo que hizo Copérnico "que escriba como matemático y que no se meta en la sacristía", haciendo clara referencia a que no se interne en interpretaciones de la Escritura. Era idéntica la opinión del cardenal Barberini, futuro Urbano VIII.

Veamos cuál era la opinión de Galileo con respecto a la interpretación de la Sagrada Escritura. La pregunta obligada es: si era correcta esta interpretación, ¿por qué una mente eminentísima como era el Cardenal Belarmino, santo y doctor de la Iglesia, no quiere aprobarla?

La opinión de Galileo para la interpretación bíblica de Josué

Galileo se ha interesado en la Sagrada Escritura, en la medida en que esta le hacía problema en relación con la demostración del movimiento de la tierra. Hay que reconocer que su explicación, dada esencialmente en una carta a la Gran Duquesa de Toscana, otra a Castelli, que la precede y dos a Monseñor Dini, es la recopilación de los testimonios patrísticos existentes en aquel tiempo. Sobre todo se apoya en el testimonio de San Agustín. Hoy reconocemos que en mayor o menor medida su explicación es la correcta y que resguarda la Sagrada Escritura. Su argumentación la dio sólo por carta, en el plazo de 3 años, anteriores al decreto del 1616. Éstas tienen las siguientes fechas: a Castelli, 21 de diciembre de 1613, a Monseñor Dini, 16 de febrero y 23 de marzo de 1615, y a la Gran Duquesa de Toscana, Cristina de Lorena, mayo de

1615. Una copia de la carta a Castelli es enviada a Roma como prueba de su culpabilidad y figura en el archivo secreto Vaticano [11]. Resumiremos a continuación la opinión de Galileo, veremos por qué no se aceptó, cuáles fueron los argumentos en contra y por qué se llega a la *Advertencia* o *Monitum* del 1616.

Veamos una síntesis de la carta a Castelli y después nos detendremos en el análisis de las fuentes de la carta de Galileo.

"La Sagrada Escritura no puede mentir ni engañar. La verdad de sus palabras es absoluta e inobjetable. Pero pueden equivocarse de muchas maneras quienes la explican e interpretan, y cometerían muchos y funestos errores si quisieran atenerse siempre al sentido literal de las palabras; se llegaría, en efecto, a groseras contradicciones, errores, impiedades, puesto que se estaría forzando a sostener que Dios tiene pies, ojos, manos, etc. En las cuestiones de ciencia natural la Escritura debe ocupar el último sitio. Tanto la Sagrada Escritura, como la naturaleza, proceden de la palabra de Dios: la una ha sido inspirada por el Espíritu Santo; la otra ejecuta fielmente las leyes establecidas por Dios. Pero, mientras la Biblia acomodándose a la inteligencia del común de los hombres, habla, en muchos casos y con razón, de acuerdo a las apariencias, y emplea términos que no están destinados a expresar la verdad absoluta, la naturaleza, en cambio, se conforma rigurosa e invariablemente a las leyes que se le han impuesto; no se puede, pues, apelando a textos de la Sagrada Escritura, poner en duda un resultado manifiesto, adquirido por maduras observaciones o por pruebas suficientes... El Espíritu Santo no ha querido (en la Biblia) enseñarnos si el cielo está en movimiento o inmóvil; si tiene forma de esfera o de disco... Puesto que el Espíritu Santo a propósito omitió instruirnos en esas cosas que no hacían a su fin, que es la salvación de las almas, ¿cómo se puede pretender que es necesario en estas materias sostener tal o cual opinión, que la una es de fe y la otra puede ser herética? ¿Puede ser herética una opinión que no concierne a la salvación del alma? ¿Se puede decir que el Espíritu Santo haya querido enseñarnos algo que no se refiera a la salvación del alma?" [12]

Esto mismo enseñó el Papa León XIII en la encíclica *Providentissimus Deus*, del 18/11/1893, y por esto también diría Juan Pablo II en su discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias del 31 de octubre de 1992 que: *"paradójicamente Galileo, creyente simple, se mostró en este punto más perspicaz que sus adversarios teólogos"*.

---

11 Pagano S, *I Documenti del Proceso di Galileo Galilei*, Pontifitiae Academiae Scientiarum, Collectanea Archivii Vaticani, Vaticano 1984, pp.71-77.

12 Extracto de la carta de Galileo a Benedetto Castelli, fechada el 21 de diciembre de 1613. Pagano, *op. cit.*, pp. 71-77, traducción de Barutta T, *op. cit.*, pp.125-126.

Resumamos la propuesta de Galileo y las fuentes de las que se valió.

Opiniones de base [13]

1. Los dos libros. Dios nos habla de dos modos: por la escritura y por la creación. En esto sigue a Tertuliano.

2. Las dos verdades, en este caso de la ciencia y de la Sagrada Escritura, no se pueden contradecir. Aquí se apoya en la autoridad de San Agustín.

Reglas generales de la exégesis

1. Necesariamente hay que ser muy prudente en la interpretación de la Sagrada Escritura. Se debe estar atento especialmente a no dejarse influir por la opinión filosófica y científica del momento. En apoyo de esto cita a San Agustín y a Copérnico en su prefacio dedicado a Pablo III: "La matemática es hecha por los matemáticos".

2. Si una proposición científica es verdadera y demostrada, conviene corregir la interpretación de la Sagrada Escritura.

Pero si se hace al revés se hace la ofensa mayor a la Fe.

Reglas particulares de la exégesis

Veamos ahora tres reglas no menos importantes que las anteriores, y que afectan directamente al sistema copernicano.

1. El consenso de los Padres. La regla que da el Concilio de Trento al respecto es: La escritura debe ser interpretada siguiendo el consenso de los Padres, sobre todo en materia de fe y costumbres. Galileo se apoya en este decreto, para señalar que las cuestiones astronómicas no dependen de la Fe, por lo tanto lo que los Padres han dicho a ese respecto no se debe imponer. Más aun, cuando en lo referente al texto de Josué no se observa consenso de los Padres.

2. En la Sagrada Escritura ha de buscarse esencialmente lo que conduce a la salvación. Estaba expresado en una fórmula famosa de Baronio: "El Espíritu Santo quiere enseñarnos cómo se va al cielo y no cómo van los cielos", apoyado en San Jerónimo y San Agustín.

3. La exégesis literal no se aplica a ciertos textos de la Escritura. Cuando se trata del Antiguo Testamento, especialmente del Génesis, al me-

---

13 Cf. Russo F, *Galileo e la cultura teologica del suo tempo*, AA.VV., *op. cit.*, pp.162-168.

nos en la parte que se refiere a la Creación Galileo, siguiendo el parecer de San Jerónimo y de Santo Tomás, sostiene que se trata de textos que no se deben entender literalmente. Pone como ejemplo a San Agustín cuando señala que hablando del cielo la Sagrada Escritura a veces dice que se extiende como una piel y otras que está suspendido como una bóveda.

Opinión de Belarmino

La pregunta que nos hacemos es si Belarmino, lumbrera de la Iglesia en este tiempo, desconocía lo que conocía Galileo, y si así no fuese, por qué no aplicó esto al tema de los sistemas solares. La respuesta es sencilla: Belarmino conocía perfectamente a Trento y al testimonio de los Padres, y si no aplica esto al caso de Galileo lo contesta él mismo en la carta al P. Foscarini, sacerdote de la orden carmelitana. Éste había publicado en Nápoles un librito en que se sostenía que no contraría a la Biblia y a la religión Católica la opinión del movimiento de la tierra y de la estabilidad del sol. El libro fue suspendido por el Santo Oficio. Foscarini le manda una carta al cardenal Belarmino, quien le responde:

> 1° digo que me parece que V.P. y el Sr. Galileo obrarían prudentemente contentándose con hablar *ex suppositione* y no absolutamente, como siempre he creído que haya hablado Copérnico. Porque decir que, suponiendo que la tierra se mueva y el sol se esté quieto, se salvan las apariencias mejor que con los excéntricos y epiciclos, está muy bien dicho, no entraña peligro alguno y basta al matemático; pero querer afirmar que realmente el sol está en el centro del mundo y solo gira sobre sí mismo sin correr de oriente a occidente, mientras que la tierra está en el tercer cielo (es decir, después de Mercurio y de Venus) y gira con gran rapidez alrededor del sol, es correr gran riesgo no solo de irritar a todos los filósofos y teólogos escolásticos, sino también de dañar a nuestra santa fe, acusando a la Escritura de falsedad. V.P. ha demostrado bien que hay muchos modos de exponer la Sagrada Escritura, pero no los ha aplicado en particular, que ciertamente habría encontrado grandísimas dificultades si hubiese querido explicar los pasajes que usted mismo cita.
>
> 2° digo que, como ud. sabe, el concilio de Trento prohíbe interpretar las Escrituras contra el pensar común de los Santos Padres, y si V.P. quiere leer, digo no sólo los Santos Padres, sino también los comentarios modernos sobre el Génesis, los Salmos, el Eclesiastés, Josué, encontrará que todos concuerdan en exponer *ad litterram* que el sol está en el cielo y gira alrededor de la tierra con suma velocidad, y que la tierra está lejanísima del cielo, inmóvil en el centro del mundo. Considere, pues, ud., con su prudencia, si la Iglesia puede tolerar que se dé a la Escritura un sentido contrario a los Santos Padres y todos los intérpretes griegos y latinos. Ni se puede replicar que ésta no sea materia de fe, porque si no es materia de fe de *parte obiecti* (es decir, por su misma sus-

> tancia natural), es materia de fe *ex parte dicentis*, en razón de quien lo dice, el Espíritu Santo; y así sería hereje quien sostuviere que Abraham no tuvo dos hijos y Jacob doce, como quien afirmase que Cristo no nació de virgen, porque lo uno y lo otro lo dice el Espíritu santo por boca de los profetas y apóstoles.
>
> 3º digo que cuando se diera verdadera demostración de que el sol está en el centro del mundo y la tierra en el tercer cielo, y que el sol no rodea a la tierra, sino que la tierra circunda al sol, entonces habría que andar con mucha circunspección al explicar los pasajes escriturales que parecen contrarios, y antes afirmar que no los entendemos a que no que sea falso lo que demuestra. Pero yo no creeré en tal demostración hasta que me sea mostrada; ni es lo mismo demostrar que supuesto que el sol esté en el centro del mundo y la tierra en el cielo, se salvan las apariencias, y demostrar que en verdad el sol está en el centro y la tierra en el cielo; porque creo que la primera demostración es posible; dudo en cambio, grandísimamente de la segunda; y en caso de duda no se debe abandonar la interpretación escritural de los Santos Padres. Agrego que quien escribió que el sol sale y se pone y vuelve a su lugar, fue Salomón, quien no sólo habló inspirado por Dios, sino que fue hombre sapientísimo y doctísimo en las ciencias humanas y en el conocimiento de las cosas creadas, y toda esta ciencia la recibió de Dios. Y si se me dice que Salomón habla de acuerdo a las apariencias, pareciéndonos que gira el sol, mientras que es la tierra la que gira, como a quien se aleja de la orilla le parece que es la orilla la que se aleja de la nave, responderé que quien parte de la orilla, si bien le parezca que la orilla se aparte de él, conoce que esto es erróneo y lo corrige, viendo claramente que se mueve la nave y no la orilla, pero en cuanto al sol y a la tierra, no hay sabio que tenga necesidad de corregir el error, porque claramente experimenta que la tierra está inmóvil y que el ojo no se engaña cuando juzga que el sol se mueve, como tampoco se engaña cuando juzga que se mueven la Luna y las estrellas. Y esto baste por ahora" [14].

Es decir, que no había necesidad de abandonar la interpretación física tradicional, que coincidía con la letra de la Sagrada Escritura, hasta que se demostrara verdaderamente y sin lugar a dudas lo contrario, lo cual, como bien sostiene Belarmino, no estaba demostrado.

Galileo, en medio de la controversia, tiene la lucidez de saber que el paso que tenía que hacer como científico era demostrar efectivamente que era la tierra la que giraba alrededor del sol, y que después los teólogos se encargara de explicar las Escrituras; así escribía en mayo del 1615 al cardenal Dini: "El modo más seguro y expedito para mí, para probar que la posición Copernicana no es contraria a la Sagrada Escritura, sería demostrar con mil pruebas que es verdadera, y que la opuesta no puede en modo alguno subsistir; de donde no pudiendo dos ver-

---

14 Belarmino, *Carta a Foscarini,* traducción de Barutta, *op. cit.*, p. 131.

dades contrariarse, es necesario que aquella y la Escritura sean concordantísimas". Invitado por Dini marcha a Roma el 3 de diciembre de 1615, a pesar del invierno, y de que acababa de salir de una enfermedad. Llegaba el 7 de diciembre y se alojaba en la Villa de los Médicis. En su estadía en Roma Galileo intenta persuadir a todos de la verdad de la teoría Copernicana, pero sin aportar argumentos convincentes. Mientras tanto el Santo Oficio estudia la cuestión del Heliocentrismo por un lado y de la persona de Galileo por otro. Los contactos de Galileo en la curia romana dejaron sin efecto el tratamiento de su persona, mas no el del heliocentrismo.

El "Monitum"

El 19 de febrero de 1616 era enviada a todos los teólogos consultores del Santo Oficio copia de las proposiciones incriminadas. El 24 se reunieron todos y dieron su parecer.

Copiamos textualmente del documento del Archivo Vaticano:

> Proposiciones censuradas:
>
> Censura hecha en el Santo Oficio de Roma, día miércoles 24 de febrero de 1616, ante los infrascriptos Padres Teólogos:
>
> Primera: El sol es el centro del mundo, y del todo inmóvil de movimiento local.
>
> Censura: Todos dijeron que tal proposición es estúpida y absurda filosóficamente y formalmente herética, en cuanto contradice expresamente las sentencias de la Sagrada Escritura en muchos lugares, según la propiedad de las palabras y según la exposición común y el sentido de los Santos Padres y de los doctores teólogos.
>
> Segunda: La tierra no es el centro del mundo ni inmóvil, sino que se mueve toda sobre sí misma, también con movimiento diurno.
>
> Censura: Todos dijeron que esta proposición recibe la misma censura en filosofía, y que, en lo que mira a la verdad teológica, es al menos errónea en la fe" [15].

Sigue la firma de once teólogos calificadores.

El cardenal Millini notifica la censura y ordena al Cardenal Belarmino que llame ante sí a Galileo y lo amoneste, *moneat*, a dejar dicha opinión. Además, debe mandarle abstenerse de enseñar, defender y tratar de ella y si no hace caso será encarcelado. Esta orden tiene fecha del 25 de febrero de 1616, la misma será ejecutada el 26 de febrero, en la casa

15 Pagano S, *op. cit.*, pp. 99-100.

del Cardenal Belarmino y ante la presencia de Miguel Ángel Seghiti de Lauda O.P., Comisario General del Santo Oficio. Galileo lo acepta y promete cumplir [16].

El 5 de marzo la Sagrada Congregación del Índice saca un decreto prohibiendo ciertos libros: los de Galileo no entran. Sí los que apoyan directamente la doctrina de Copérnico con la Sagrada Escritura. Así prohíbe totalmente el libro del padre carmelita Foscarini, mientras que deja hasta que se corrijan los de Copérnico y de Diego de Zuñiga, que era un comentario a Job, donde apoyaba como no contradictorios a la doctrina de Copérnico los pasajes de la Sagrada Escritura.

Notemos que ambas censuras tienen una referencia muy dura hablando filosóficamente. ¿Por qué? La razón es que para los datos comunes de la experiencia el que se mueve es el sol y la que está quieta es la tierra, por tanto, es absurdo y estúpido afirmar lo contrario. Recordemos, además, que el mismo Belarmino decía que no está probada la doctrina copernicana, por lo cual debe mantenerse en el plano de la hipótesis.

El 11 de marzo lo recibía el Papa en audiencia privada por tres cuartos de hora. El 24 de marzo la Academia de los Linces lo privaba de puesto y voz, aunque no cancelaba su inscripción, temiendo verse involucrada en la suerte adversa de Galileo. Ante lo que se hablaba en Roma de que Galileo había debido abjurar de su doctrina y se le había impuesto saludable penitencia, éste acude a Belarmino, quien de su propia mano escribe el 26 de mayo: “Galileo no ha abjurado, que sepamos, ni en nuestras manos ni en las de otro alguno, en Roma o fuera de ella, ninguna de sus opiniones o doctrinas; no ha recibido tampoco penitencia saludable ni de otra suerte; sólo se le ha notificado la declaración hecha por nuestro Padre Santo y publicada por la Congregación del Índice, donde se señala que la doctrina atribuida a Copérnico, a saber, que la tierra se mueve alrededor del sol y que el sol está en el centro del mundo sin moverse de oriente a occidente, es doctrina contraria a la Sagrada Escritura y, por consiguiente, no puede ser defendida ni sostenida” [17].

El embajador de Florencia en Roma, Curzio Picchena, ante la actitud de Galileo “de vencer la tenacidad de los frailes”, como escribía a Florencia, cortés pero firmemente le ordena volver a Florencia. El regreso lo emprendería el 4 de junio. Galileo tenía 52 años.

---

16 Ibid, pp. 100-101.
17 Barutta T, *op. cit.*, p. 142.

3. Hacia el proceso final

a. *Las polémicas anteriores a la condena del heliocentrismo*

El año 1618 trajo consigo una enfermedad para Galileo y tres cometas para el cielo en la constelación del escorpión. Galileo no pudo observarlos, aunque se interesó mucho por ellos. El profesor de astronomía y matemáticas del Colegio Romano, el P. Horacio Grassi, dictó una conferencia respecto al tema, en las que se valió de sus propias observaciones y las hechas en Amberes y Colonia. Su disertación fue publicada al año siguiente con el título de *"De tribus cometis anni MDCXVIII disputatio astronomica publice habita in Collegio romano Societatis Jesu ab uno ex patribus eiusdem societatis"*.

El P. Grassi señalaba, siguiendo la opinión de Tito Brahe, contraria a la de Aristóteles, que el cometa seguía un movimiento circular y era fenómeno de naturaleza celeste. El P. Grassi en su conferencia excluía que el cometa fuera un fenómeno atmosférico debido al incendio de exhalaciones terrestres, sino que era un astro que como los planetas, recibía su luz del sol; lo colocaba más allá de la luna y le atribuía una órbita alrededor del sol como una elipse muy alargada. La réplica al P. Grassi se hace en 1619 a través de una Conferencia en la Academia de Florencia por Mario Giuducci cónsul de la academia, discípulo de Galileo y ex alumno del Colegio Romano. El texto aparecerá publicado con el título de "*Discurso delle comete*". Grassi replicó el discurso con el seudónimo de Lotario Sarsi Sigensano, y bajo el título de "*Libra astronomica y philosophica qua Galileo Galileae opiniones de cometis a Mario Guiduccio in florentina Academia expositae, atque in lucem nuper editae, examinantur a Lotario Sarsi Sigensano*". De esta época son las apostillas en los márgenes del libro del P. Grassi donde Galileo se expedía de manera un poco grosera. Allí escribía lo siguiente: "¿Y qué le va a hacer *Señor Sarsi*, si a mí sólo me fue dado descubrir todas las novedades celestiales, y a otro ninguna? Vos habláis siempre fuera de propósito, ¡ah, pedazo de burrazo!, éste es tu agradecimiento por haberte sacado yo tantas veces del error. Tu como muy búfalo..., y ahora villano poltrón, me lo quieres enseñar a mí. Es posible que seáis tan gran buey que no entendáis. ¡Solemnísima bestia!... Señor estupidísimo... vuestra estolidez... es tan gran fastidio tener que destontecer a los imbéciles. Bestezuela temeraria". Junto a las *Esercitazione filosofiche* de Antonio Rocco anotaba: "Elefantísimo ignorantón, pedazo de buey, animalazo, ignorantísimo castrado" [18]. Lenguaje un poco impropio de un académico de Florencia.

---

18 Ibid, *op. cit.*, p. 119.

Galileo preparó para contestarle el "*Saggiatore*", aparecido en forma de carta a Monseñor Virginio Cesarini, con imprimátur eclesiástico y dedicatoria al Papa Urbano VIII, recientemente elegido. Aquí aparece que los cometas son sólo apariencias ópticas, como los alones, o mejor, como aquellas proyecciones de los rayos solares, que se ven a través de las roturas de las nubes; niega el argumento del paralaje y sostiene que el movimiento del cometa es rectilíneo de la tierra al cielo. En sus apostillas al margen desprecia como imposible y absurda la hipótesis del movimiento elíptico que es el verdadero.

El P. Grassi contestará por última vez la "*Ratio ponderum librae et simbelae*..." en 1625. Galileo no responderá, pensando, como escribiría al P. Castelli, que no valía la pena. El Saggiatore fue un éxito por su hermoso estilo literario, y fue acogido con gusto por la gente de su época.

Notemos en esta actitud la manera de ser de Galileo, irónico por demás para defender sus argumentos, y denigrando a quien tenía delante. Añadamos su testarudez en defender algo que no ha tenido oportunidad de ver por su enfermedad. Esto muestra la causa de que no haya seguido el consejo de tantos de mostrar como hipotético el heliocentrismo.

La otra polémica de este tiempo es la que va a sostener también con un Jesuita: el P. Scheiner, que enseñó Astronomía y matemáticas en Ingolstadt, entre el 1610 y el 1616, en Innsbruck del 1616 al 1620 y en Freiburg del 1620 al 1624. Especialista en el estudio de la refracción atmosférica, sostenía que las manchas solares son producto de pedazos de asteroides que están en órbita en torno al sol, mientras que Galileo demostró que se trataba de fenómenos propiamente solares que tenían como sede la superficie misma del sol [19].

La situación en el mundo no era de la mejor, las circunstancias se habían empeorado para la cristiandad. Si bien en Francia había mejorado pues a la muerte de Enrique IV ocurrida en el 1610, asume Luis XIII, con sólo 9 años, bajo la regencia de su madre María de Médicis. Tras varios problemas con los protestantes comienza la actuación política de Armando du Plessis de Richelieu, ministro de Luis XIII, obispo de Luçon y más tarde Cardenal, quien tiene el gran mérito de haber organizado de nuevo a la nación francesa, elevándola a su mayor prosperidad cultural y religiosa. Su actuación internacional fue desastrosa para la cristiandad. Fomentó el protestantismo, para que Alemania en su lucha interna no fuera un problema para Francia. Lo apoyó económicamente en la guerra de los treinta años, que había dado comienzo en el 1618. Ésta hubiese sido favorable a la causa católica de no mediar esa ayuda

19 Vinaty B, *op. cit.,* p. 57.

de Francia. Todo ello con la anuencia callada del Papa Urbano que temía que ésta se convirtiese en otra Inglaterra, separada de la fe.

En el 1621 es elegido Papa Gregorio XV, que moriría en el 1623. Muere también el Cardenal Belarmino. Fernando II es el nuevo gran duque de Toscana, que permanece bajo la tutela de la gran duquesa madre María Cristina hasta el 1627. En 1623 es elegido Papa el cardenal Barberini, y toma el nombre de Urbano VIII. Galileo comienza a trabajar en la obra que le ocasionaría tantos problemas: el *Diálogo.* En el 1630 Gustavo Adolfo entra en la guerra de los treinta años y muere en batalla en el 1632, al mismo tiempo es convocado al Tribunal de la Inquisición Galileo. Este paréntesis histórico nos ayuda a ubicarnos en los acontecimientos que se van a desarrollar a continuación: la cristiandad está desgarrándose, la herejía produce a su vez nuevas herejías, y el resguardo de la fe se torna insoslayable para el Santo Padre. No se puede permitir la mínima posibilidad de error, pues la misma no sólo ocasiona la pérdida de la fe, sino el caos social, político y religioso.

Con el ascenso al Pontificado de Urbano VIII (el cardenal Barberini) antiguo admirador de Galileo, este creyó tener la causa ganada, por eso se dirige a Roma en el 1624, donde llega el 23 de abril. Se le dispensó una cordialísima recepción, se le brindaron seis audiencias pontificias, tuvo largas conversaciones con los Cardenales Barberini (sobrino del Papa), Cobelluzio, Buoncompagni, Hohenzollern, Médicis. Obtuvo regalos de parte del Papa, una pensión para su hijo y un Breve pontificio de recomendación para el granduque de Toscana. Esto quizá lo hizo entusiasmar sobre el tema del heliocentrismo.

b. *El Diálogo*

Desde hacía mucho tiempo Galileo abrazaba la idea de escribir una obra donde se expusieran los dos máximos sistemas del mundo. Había pensado escribirla a manera de tratado y en latín, pero después optaría por escribirla a modo de diálogo entre dos interlocutores y un tercero que se ve conquistado por los argumentos de uno y desprecia los del otro. El tratado es titulado como *Flujo y reflujo del mar*, siendo este argumento para Galileo prueba concluyente de que la tierra se movía con un movimiento traslatorio alrededor del sol. En octubre de 1629 ya está sustancialmente concluido el trabajo.

Tres son los interlocutores del Diálogo: Felipe Salviati [20], gentilhombre florentino de gran genio y brillantez, representa las nuevas ideas. Para encarnar la oposición peripatética creó un personaje imaginario con el

20 Entrañable amigo de Galileo, muerto prematuramente en 1614.

nombre de Simplicio, nombre de doble significado porque recuerda al comentador famoso de Aristóteles, y porque para la apreciación popular era un apelativo que significaba ingenuidad y estulticia. Como árbitro entre ambos figura Juan Francisco Sagredo [21], noble veneciano. Es un árbitro vendido, ya que está bien dispuesto hacia las nuevas doctrinas, y, además, muchas veces resume los argumentos dados por Salviati haciéndolos propios. Éstos son los personajes, veamos el contenido.

El Diálogo transcurre en cuatro jornadas, en el Palacio de Sagredo en Venecia, sobre el canal grande. En la primera jornada se demuele el cosmos aristotélico y se diseña el nuevo mundo. Ademas se refuta la distinción entre cuerpos terrestres y celestes.

En la segunda jornada se refutan una a una las cuatro objeciones tradicionales sobre la rotación de la tierra, que eran las siguientes:

1. La caída perpendicular de los cuerpos.

2. La distancia idéntica de los tiros de artillería, sea cual sea la dirección.

3. La experiencia común del curso de las nubes y del vuelo de los pájaros.

4. La carencia del efecto centrífugo de una rueda girando en contrario del supuesto movimiento terrestre.

El fondo de la refutación es siempre el mismo: no podemos imaginar un movimiento cuando es uno el que va en el móvil, porque no puedo distinguir lo que se está moviendo.

En la tercera jornada examina por qué la revolución en torno al sol no es experimentable, y en la cuarta jornada ilustra la prueba física de la revolución terrestre, por lo que él considera irrefutable: las mareas y los vientos Alisios, reinterpretando mecánicamente la tradicional distribución de los elementos en tierra, agua y aire, que corresponden a la fenomenología de la percepción sensible.

El argumento que para Galileo era definitivo era el del flujo o reflujo del mar, como en un principio quiso titular el diálogo, más conocido como marea. Según Galileo la tierra era como un vaso lleno de agua que al hacerlo girar, como decía que lo hacía la tierra alrededor del sol, hace que el contenido del mismo se incline hacia un costado. Si hacemos girar el vaso sobre sí mismo, tendremos que el agua está llenando primero un costado y luego el otro. El problema es que de ser este argumento cierto debería haber una sola marea al día y no dos como de hecho hay. Hoy sabemos que el argumento no era válido (ni para la época ni actualmente) ya que la marea se explica por la acción gravitatoria conjunta entre la tierra, el sol y la luna.

---

21 Amigo y discípulo de Galileo en Padua fallecido en 1620.

c. *La edición del Diálogo y la condena*

Pensó que el mejor lugar para editarse el Diálogo era en Roma, por la categoría de esta ciudad, y porque la aprobación romana confería a la obra una gran autoridad. Además, el encargado de revisar los escritos era el P. Riccardi, a quien conociera en su viaje anterior a Roma, y cuya aprobación le aseguraba su discípulo Castelli. El 3 de mayo del 1630 llega a Roma con las recomendaciones del Gran Duque y se aloja en la Embajada. El embajador había cambiado: era Francisco Niccolini, dispuesto favorablemente para con Galileo. El mismo Papa lo recibe en audiencia interesándose por su escrito, y diciéndole que en el proemio de la obra reconociese la validez del decreto de 1616, que cambiase el título de Flujo y reflujo del mar, y que la teoría Copernicana fuese expuesta como simple hipótesis matemática, dejando indeterminada su verdad física. Quería el Papa dejar en resguardo la autoridad de la Iglesia y de la Sagrada Escritura.

El diálogo se entrega para la revisión al Maestro del Sacro Palacio P. Nicolás Riccardi, que lo entrega al P. Rafael Visconti, matemático con autoridad para juzgarlo. Viendo que se defendía al sistema copernicano, no hipotética sino absolutamente, trata con el autor las correcciones que se debían hacer. Se le da un Imprimátur condicional para Roma, para que pudiese tratar con el editor, pero debía hacerse el proemio de la obra y la conclusión. Pero Galileo obtenido esto se vuelve a Florencia e intenta imprimirlo allá.

El P. Riccardi, al enterarse de esto, quiere ver por sí mismo al libro para corroborar que se le han hecho las correcciones y se lo manda a pedir en una carta del 24 de mayo de 1631. En la misma expone claramente los peligros de mostrar como absoluta la teoría copernicana, pues por ella, podría contrariarse la "doctrina sacra y la revelación de Dios" y que, por tanto, se conceda "sólo la verdad hipotética y sin la Escritura" [22]. El inquisidor de Florencia le responde una misiva en la que le dice que el original podría perderse en el camino y que el autor no quería correr ese riesgo. Le pide la autorización para que el libro se corrija en Florencia. Le dice también que está siendo revisado por el P. Stefani de la misma orden que Riccardi, y que el autor se encuentra pronto y obediente para toda corrección. Llega solamente el prefacio de la obra a Riccardi, quien lo aprueba y manda nuevamente el 19 de julio de 1631, remarcando que quiere él mismo ver la obra corregida.

Mientras tanto Galileo obtiene el permiso de impresión de parte de los inquisidores de Florencia, y el libro ve la luz el día 21 de febrero de 1632 con el título de: "*Dialogo di Galileo Galilei, Linceo matematico*

22 Pagano S, *op. cit.*, p. 109.

sopraordinario dello studio di Pisa e filosofo e matematico primario del Serenissimo Granduca di Toscana, dove nei congressi di quatro giornate si discorre sopra i due Massimi Sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano, proponendo indeterminadamente la ragioni filosofiche e naturali tanto per l'una quanto per l'altra parte".

Fue muy bien recibido en los ambientes favorables a Galileo, pero éste había cometido un gran error: había colocado junto a la autorización del inquisidor de Florencia y del Vicario general, el Imprimátur del P. Riccardi, que nada tenía que hacer en un libro publicado fuera de Roma.

Esto hizo que inmediatamente se entablara una causa contra Galileo que según el relato oficial tenía los siguientes motivos:

En el libro se deben considerar como cuerpo de delito las cosas siguientes:

1. Por poner el imprimátur de Roma sin orden, y sin contar la publicación con la autorización debida, y sin haber remitido a Roma como se le había pedido el texto retocado.

2. Por poner el prefacio aclaratorio con caracteres distintos, y volverlo inútil, como fuera del cuerpo de la obra. Poner los argumentos de la centralidad de la tierra en boca de un tonto, mientras que el heliocentrismo es expuesto sin dificultad y es aprobado fríamente por el otro interlocutor, que debería ser imparcial, y cuando le aprueba algo lo hace de mala voluntad.

3. Falta en la obra muchas veces el volver hipótesis la movilidad de la tierra y la estabilidad del sol, sino que la asevera absolutamente. Cualifica los argumentos con que la funda como demostrativos y necesarios, y trata la parte negativa por imposible.

4. Trata la cosa como si no estuviera decidida y como aparente y no presupone las definiciones anteriores.

5. Destruye a los autores contrarios y de quienes más se sirve la santa Iglesia.

6. Queda mal explicada la coincidencia que debe darse entre los puntos de vista humano y divino respecto de los postulados de la geometría.

7. Da como argumento de verdad los que destruyen a los tolemaicos por los copernicanos y no al revés.

8. Haber puesto como prueba de la estabilidad del sol y la movilidad de la tierra el flujo y reflujo del mar.

Todas estas cosas se deberían enmendar, si se juzgase ser de alguna utilidad el libro. Además, se recuerda la promesa hecha por Galileo en el 1616 [23].

---

23 Ibid, p. 108.

Por estos motivos se mandaba el 23 de septiembre del 1632 a Fray Clemente Egidio, inquisidor de Florencia, que se le comunicara a Galileo que debía presentarse ante el Comisario del Santo Oficio durante el mes de octubre [24]. El 25 de septiembre el Inquisidor de Florencia envía al Cardenal Antonio Barberini los originales del libro de Galileo que ya había sido impreso [25] y el 2 de octubre manda la constancia de que se ha presentado el día anterior y se ha mostrado prontísimo de acudir a Roma [26]. Pretextando su avanzada edad y una enfermedad Galileo pide que se le retrase el viaje, lo cual es aceptado desde Roma, pero que una vez recuperado debe comparecer. Así el 17 de diciembre envía a Roma un certificado médico firmado por Vettorio de Rossi, Giovanni Ronconi y Pietro Cervieri, todos médicos físicos [27]. El 30 de diciembre Roma envía una carta al inquisidor diciendo que no debe tolerar ningún subterfugio y que, por tanto, envía un médico que visite y verifique el estado de Galileo y que si éste se encuentra bien deberá ir a Roma encarcelado y encadenado [28].

El 20 de enero parte Galileo de Florencia hacia Roma; llegará el 13 de febrero de 1633 en muy buen estado de salud. Cualquier otro acusado hubiera ido a las celdas del Santo Oficio, pero a Galileo se lo dejó residir en el palacio de Florencia, en la casa del embajador Niccolini. Se trasladó dos veces al edificio de la Inquisición, pero no se le dieron las celdas de los acusados, sino el departamento del fiscal del tribunal, formado por tres cómodas habitaciones, con facultad de pasear por el patio y de retener consigo a su servidor, quien podía ir y venir a su arbitrio. Allí estuvo del 12 al 30 de abril, y del 21 al 24 de junio.

El 12 de abril tiene lugar el primer interrogatorio. Se presenta en el Palacio del Santo Oficio ante el Comisario General de la Inquisición, fray Vicente Maculano de Firenzuola. El diálogo lo tenemos en el relato de la "deposizione di Galileo", de los Archivos del Vaticano [29]. Sustancialmente se le pregunta acerca del Monitum del 1616, y se le cuestiona el por qué lo calló al pedir el Imprimátur al maestro del sacro palacio. Respondió que como su libro no defendía a Copérnico, sino que sólo exponía su doctrina, no lo juzgó necesario. Estas declaraciones, teniendo los inquisidores el libro en sus manos, sonaron evidentemente a falsas. El primer interrogatorio terminó con esto y Galileo quedó en el palacio del santo Oficio hasta que se le hiciera el segundo interrogatorio. Este tendrá lugar el 30 de abril. Galileo haría una declaración donde reconoce

---

24 Ibid, p. 113.
25 Ibid, p. 114.
26 Ibid, pp. 115-116.
27 Ibid, p. 121.
28 Ibid, p. 122.
29 Ibid, pp. 124-130.

que al releer el Diálogo, que no había vuelto a ver desde hacía tres años, le parecía nuevo y de otro autor. Esto lo capacitaba para ver que varios pasajes de su obra habían resultado redactados de tal modo que el lector, ignorante de su verdadera e interior disposición de ánimo, podía formarse la idea de que los argumentos aducidos en pro de la opinión falsa (el heliocentrismo), que él entendía refutar, eran más poderosos que los contrarios (tolemaicos) [30]. Algunos como el cardenal Bricarelli, lamentan que no se lo haya sobreseído. Por el contrario las razones no resultaron convincentes para el tribunal, por lo cual el proceso continúa. Galileo vuelve al Palacio de Florencia (lo cual es permitido por el Santo Oficio) teniendo en cuenta "la debilidad y la edad avanzada de Galileo", tal como dice la autorización [31].

El 10 de mayo comparece Galileo ante el tribunal para el tercer interrogatorio, defendiéndose de dos maneras. Una presentando al tribunal una copia hecha por su propia mano de la aclaración que le diese el Cardenal Belarmino en 1616, y otra presentando una defensa escrita del interrogatorio anterior. En el Archivo del Vaticano están los pareceres de aquellos que juzgaron el Diálogo: Zacarías Pasqualigo, Clérigo Regular y Profesor de Sagrada Teología, Melchior Inchofer y Agostino Oregio. Todos coincidentes en que Galileo en el Diálogo defendía la doctrina Copernicana. El análisis que hicieron es muy detallado y muestran los lugares de la obra donde está defendida de modo absoluto la doctrina heliocéntrica y no hipotéticamente como pretendía su autor.

Ante esto, el 16 de junio es prohibido el Diálogo. Se da la orden de inquirir, sobre su intención heretical, si fuese necesario, bajo amenaza de tortura. Si persiste en su negativa, deberá imponérsele la abjuración *de vehementi* (como última oportunidad) y condenarlo a prisión al arbitrio de la Sagrada Congregación [32]. Así se lo llama para una cuarta audiencia.

En esta última audiencia del día 21 de junio se le preguntó si creía o había creído y desde cuándo, en el movimiento de la tierra. A lo que contestó: "Ya hace mucho tiempo, es decir, antes de la determinación de la Sagrada Congregación del Índice y de que se me diese aquel precepto, yo me tenía indiferente y juzgaba las dos opiniones, la de Tolomeo y la de Copérnico, discutibles, porque podían ser verdaderas en la naturaleza, tanto una como la otra. Pero, después de la dicha determinación, asegurado por la prudencia de los superiores, cesó en mí toda ambigüedad y juzgué, cual juzgo ahora, verísima e indudable la opinión de

30 Ibid, pp. 131-132.
31 Ibid, p. 133.
32 Esto era la forma que se seguía en todos los juicios de herejía, a Galileo no se lo torturó, no se lo tuvo en prisión, y la condena es ciertamente muy leve.

Tolomeo, es decir, la estabilidad de la tierra y la movilidad del sol" [33]. Por el Diálogo ha profesado el heliocentrismo después de 1616. El tribunal le pide que "confiese, pues, libremente la verdad, si la profesa o la ha profesado". Respondió: "Con respecto al Diálogo, no me moví a escribirlo o publicarlo porque juzgué verdadera la opinión de Copérnico; sólo que estimándolo de beneficio común, he explicado las razones naturales y astronómicas que se pueden aducir de una u otra parte, ingeniándome en manifestar que ni aquellas ni estas, ni las en pro de esta opinión ni las en pro de aquella, tienen fuerza demostrativa. Por lo mismo, a fin de poder proceder con seguridad, debía recurrirse a la determinación de más sublime doctrina, como se manifiesta en muchos y muchos pasajes del mismo Diálogo. Concluyo, pues, dentro de mí mismo, que no he profesado después de la determinación de los superiores la opinión condenada".

Sin embargo, se le hizo ver que en el Diálogo, por lo menos se manifestaba que él había profesado la doctrina copernicana, a lo que respondió: "Yo no profeso ni he profesado la opinión de Copérnico desde que se me intimó con precepto que la dejase; por lo demás estoy en sus manos, hagan de mí lo que les agrade." Se llega a una instancia que nos puede parecer para nuestra mentalidad desagradable, pero que en este caso fue una mera formalidad, donde se lo intima a Galileo que diga la verdad, porque si no se llegaría a la tortura. A esto respondió: "Estoy aquí para obedecer; no he profesado esta opinión después de la determinación tomada, como ya he dicho". "No pudiendo obtenerse más del asunto fue llevado Galileo a sus habitaciones" [34]. El 22 de junio es llevado Galileo con hábito penitencial, como correspondía, al Convento dominicano de Santa María sopra Minerva, allí se le lee la sentencia de que es sospechoso de herejía por "haber creído y tenido una doctrina falsa y contraria a la Sagrada Escritura" [35].

La pena que le dieron fue la siguiente: "A fin de que este tu grave y pernicioso error y desobediencia no quede del todo impune, a fin de que seas más cauto en lo porvenir y sirvas de ejemplo a los otros para que se abstengan de delitos semejantes, ordenamos que por edicto público sea prohibido el libro de los Diálogos de Galileo Galilei. Te condenamos a prisión formal en este Santo Oficio a nuestro arbitrio; y como penitencias saludables te imponemos que por tres años digas una vez a la semana los siete salmos penitenciales, reservándonos la facultad de moderar, cambiar o quitar del todo o en parte las dichas penas o penitencias" [36]. Galileo hizo la fórmula de abjuración y salió del Tribunal.

---

33 Recordemos la carta a Kepler del 1597 donde sostenía lo contrario.
34 Ibid, pp. 154-155.
35 El texto completo se puede ver en Barutta T, *op. cit.*, pp. 183-184.
36 Ibid, p. 183.

Este mismo día parte Galileo a la Villa Médicis, y el 30 de junio el Santo Oficio le permite retirarse a Siena.

Así termina la condena de Galileo. Veamos ahora cómo pasó los últimos años de su vida.

d. *Actitud final y últimos años de Galileo*

Abandonaba Roma el 6 de julio y el 9 era recibido por el Arzobispo de Siena Ascanio Piccolomini, con quien estaría cinco meses, y donde dice que fue tratado como un "padre por S.S.I. y con continuas visitas de la nobleza", según carta a Elías Diodati [37]. En el mes de marzo de 1634 se le permite volver a su Villa de Arcetri. Inmediatamente se elevan súplicas de que se le conceda la entera libertad, pero Roma temiendo la reincidencia no lo acepta. En abril del mismo año muere su hija Sor María Celeste, quien había sido un continuo apoyo durante toda su vida y en especial en el último proceso. De todas maneras continúa con su labor científica y con su trabajo de Siena. Termina su obra cumbre el *Dialoghi de la Nuove Scienze*, donde aparecen los principios de la dinámica y, además, usa un método que sería trascendental para el desarrollo posterior de la ciencia. Aparece en 1638, publicada en Leyden, Holanda, y con imprimátur eclesiástico. En 1637, fruto de una catarata y de su estudio de las manchas solares sin protección, Galileo había quedado completamente ciego. Lo que no afectó a su ánimo católico, pues como le escribe al P. Castelli, "si le agrada a Dios, nos debe agradar también a nosotros" [38].

Además de la ceguera, los últimos años de su vida estuvieron marcados por dolores, inapetencias, insomnio, una antigua hernia y además se le resintió el corazón. Estuvo un tiempo en la casa de su hijo Vicente en Florencia, pero decidió volver a su casa de Arcetri, donde vivió con sus discípulos Viviani y Torricelli. El 8 de enero de 1642, a los casi 78 años, y después de dos meses de enfermedad, consumido por la fiebre y por la afección al corazón, Galileo moría cristianamente. Le había llegado en su lecho de muerte la bendición pontificia. Fue sepultado en una capilla contigua a la Basílica de la Santa Cruz. Fernando II quería levantar un suntuoso monumento funerario a su Filósofo y Matemático en la misma Basílica, pero Urbano VIII no se lo permitió, alegando que "no sería de buen ejemplo que el gran Duque erigiera un monumento a un hombre condenado por el Santo Oficio por una opinión tan falsa y errónea, que ha seducido a tantas inteligencias y causado en la cristian-

37 Ibid, p. 187.
38 Ibid, p. 189.

dad un gran escándalo". Noventa y dos años después, con permiso del Santo Oficio del 16 de junio de 1734, se trasladaban las cenizas de Galileo a la Basílica de la Santa Cruz, en una tumba erigida en su honor con este epitafio: "Galilaeus Galileius... Geometriae, Astronomiae, Philosophiae Maximus Restitutor. Nulli Aetatis Suae Comparandus" [39].

Así terminó la vida de quien es considerado el "Padre de la ciencia moderna". Veamos en el siguiente apartado si es esto correcto. Para ello analizaremos en primer lugar sus aportes, luego sus yerros y las originalidades y copias de este hombre de ciencias. Luego investigaremos si el título del "condenado por la Iglesia retrógrada y oscurantista" es verdadero. Para esto veremos como vivió Galileo su condena y desde cuándo se comenzó a utilizar su figura como ariete contra la Esposa de Cristo que es la Iglesia.

4. Algunos descubrimientos interesantes

a. *¿El Padre de la Ciencia Moderna?*

Los aportes de Galileo a la ciencia

En la época de Galileo tenemos dos maneras de ver el mundo. Una en la óptica de Tolomeo, donde la tierra es el centro del Universo, permaneciendo fija y girando alrededor de ella todas las estrellas y el sol incluido. La otra es la de Copérnico, que apareció publicada en el de *Revolutionibus orbium coelestium,* donde dice que el sol está quieto y son los planetas los que giran alrededor del sol, esto demostrado matemáticamente. Como vimos al principio, Galileo poco caso hizo de esta teoría; luego cuando es nombrado lector de matemática en el 1592, no adhiere explícitamente, aunque tenemos una carta que envía a Kepler donde le explica que no se anima a publicar nada debido al escarnio que eran objeto quienes lo hacían [40]. En estos momentos se encuentra construyendo una mecánica racional que permitía aplicar la geometría al estudio de los fenómenos físicos. De esta época es su obra: *"La Mecánica"*, que tendría sucesivas redacciones. También *"Discurso y demostración matemática",* donde trae la noción de Momento estático y vislumbraba el momento inercial. Deja de distinguir los cuerpos en ligeros y pesados, como hacía Aristóteles en su física, porque descubre el Peso Específico de los cuerpos.

---

39 Galileo Galilei, restaurador máximo de la geometría, astronomía y filosofía, superior a cualquiera de su tiempo.

40 Vinaty B, *op. cit.*, p. 26.

El fenómeno de caída de los cuerpos lo atribuye a la gravedad y de aquí surge que cada astro tenía su centro de gravedad y no que la tierra era el centro de gravedad del mundo entero. Kepler, que hace un sistema dinámico, es el primero en hablar de gravedad en términos de atracción mutua entre dos cuerpos. Para él una fuerza impulsiva emanaba del sol y ponía en movimiento al resto de los planetas en sus órbitas, ellos a su vez en forma derivada y secundaria hacían orbitar a sus propios satélites, término que él empleó por primera vez. A su vez es Kepler quien durante los años 1600 y 1610 da las leyes de los movimientos planetarios, mostrando que el movimiento que realizan alrededor del sol no es circular sino elíptico, ubicándose este en uno de los focos de la elipse. Esto lo deduce de la variación de velocidad del planeta Marte en los puntos Perichio (distancia menor, mayor velocidad) y Afelio (distancia mayor, menor velocidad). El pensamiento de Galileo es cinemático y de hecho no está de acuerdo en la órbita elíptica de los planetas dada por Kepler.

Entre los años de Padua, 1592 y 1610, Galileo obtiene tres resultados importantes:

1. Contrariamente a lo que enseñaba Aristóteles, los cuerpos no caen de manera proporcional a su masa, sino que todos caen a la misma velocidad. Es decir que una piedra grande y otra chiquita caen a la misma velocidad, a pesar de la diferencia de tamaño.

2. En 1602 demuestra que los cuerpos caen con movimiento uniformemente acelerado.

3. Partiendo de estas observaciones y del movimiento en un plano inclinado que es acelerado hacia abajo y retardado hacia arriba, dedujo que en un plano horizontal el movimiento debía ser uniforme, y así dedujo lo que hoy llamamos principio de inercia.

Así a pesar de la diferencia entre Kepler y Galileo, estaban de acuerdo en que se debía construir una física universal, que se aplique tanto a los fenómenos terrestres como a los celestes. Entonces se organizaría un verdadero sistema solar cuya existencia había sido entrevista por Copérnico. La aplicación del telescopio al cielo será fuente de nuevos descubrimientos, pero extrañamente no usó de esos argumentos en favor de la teoría Copernicana. El planteo de que si lo que se veía a través del telescopio era real, sirvió para que Galileo desarrollara la teoría óptica.

Yerros

Paradójicamente su yerro fundamental es haber creído concluyentes los argumentos que utilizó como prueba del movimiento de la tierra alrededor del sol. Los mismos son tres: El primero es el acercamiento y alejamiento de los planetas, el segundo es la revolución del sol en sí

mismo y el comportamiento que observamos respecto de las manchas solares. El tercero es las mareas, argumento que para Galileo es concluyente. Este último no tiene como explicación los movimientos terrestres, sino la atracción conjunta que sufre la tierra por el sol y la luna, como demostró Newton, un siglo después. Los otros dos argumentos tienen explicación coherente en ambos sistemas. Por lo cual no tiene carácter concluyente. Es decir, que para el estado de la ciencia de su tiempo el sistema copernicano no pasaba de ser una hipótesis, de ninguna manera demostrada definitivamente. Otro error grueso de Galileo es la explicación que dio de los cometas en la controversia con el jesuita Grassi, quien tenía razón, en contra de lo que aquel opinaba.

Originalidades y copias

Galileo es llamado el *Padre de la Física Moderna*, pero parece que no siempre hay unanimidad en ese título. Veamos las razones y después las confrontaremos con un estudio reciente para ver si son totalmente verdaderas. Es verdad que Galileo ha dado inicio en larga medida a una ciencia física coherente con su método general. Éste se manifestó más claramente en su trabajo sobre la mecánica. Sustituyó en parte la concepción aristotélica de movimiento con una que podía ser puesta en términos matemáticos, así estaba abierta a un desarrollo riguroso y a una investigación de orden experimental. En la obra de Galileo encontramos numerosos ejemplos de la manera correcta de formular un problema, como primer paso para el progreso físico. También encontramos en su obra una profunda concepción de la unidad de la verdad física en todas partes del universo. No hay, por tanto, una física terrestre y otra celeste. Todos estos elementos perduran en la estructura general de la física moderna. Pero es aquí donde nos encontramos con una sorpresa. Estas cosas no son originales de Galileo. Que él le haya dado un desarrollo en cuestiones que otros no le dieron, es cierto, pero lo que no es real es que él haya sido quien inventó dicho método.

La matemática aplicada o necesaria a la ciencia física había sido objeto de estudios de varias escuelas anteriores a Galileo; la más destacada es la del grupo del colegio Merton de Oxford en el siglo XIV. Ellos ya sacaban la velocidad media de los móviles empleando un triángulo rectángulo, donde la velocidad mayor y menor son los catetos del mismo y la velocidad media es la hipotenusa; con lo que sabiendo dos valores obtengo el tercero. Es un ejemplo clásico del uso de la matemática en la física, cosa que Galileo en su obra lo haría sistemático, pero que no es originalidad suya [41].

41 Para mayores datos sobre esta teoría se puede ver: Campbell J, *Galileo e la scienza moderna,* AA.VV., *op. cit.,* pp. 218-221.

Lo otro que descubrimos sorprendidos es la influencia en el método de Galileo que tuvieron los jesuitas durante el período del 1589-1591, cuando estaba empezando su carrera de docente en la Universidad de Pisa. El descubrimiento es importante porque demuestra que al inicio la opinión de Galileo sobre la metodología científica, sobre la relación entre la física terrestre y la celeste y sobre el movimiento de los cuerpos pesados y ligeros fueron influencia de aquellos jóvenes jesuitas, alumnos y grandes discípulos de Clavio, que contemporáneamente enseñaban lógica y filosofía natural en Roma. No sólo esto, sino que buena parte de la terminología usada por los jesuitas, fue adoptada y desarrollada por Galileo como parte integrante en su *Diálogo sobre la Nueva Ciencia*, del final de su vida [42]. Desde fines del siglo XIX se sospechaba que dos de los manuscritos latinos de Galileo, uno conteniendo cuestiones de lógica (el nº 27) y otro conteniendo cuestiones físicas y sobre el movimiento (el nº 46), eran derivados o copiados de otra fuente. El primero era puesto por Favaro en la época de sus estudios en Vallumbrosa, en el 1570. El segundo se ubica durante su período de Universidad en Pisa, en el 1584. También se encuentra un tercer manuscrito que contiene esbozos del primer escrito de Galileo sobre el movimiento, el nº 71. Es del período de la enseñanza de Galileo en Pisa del 1590-91. El manuscrito 71 es el que más ha llamado la atención a los estudiosos, a causa de la evidente relación de este con los sucesivos escritos sobre el movimiento, en donde obviamente se apoya la fama de ser el *"padre de la ciencia moderna"*.

El descubrimiento es el siguiente: Los tres manuscritos son de la misma época, en contra de lo que opinaba Favaro, y corresponden a un curso sobre Analíticos Posteriores, tenidos por un profesor jesuita del Colegio Romano, Paolo Valla (o Vallius), durante el año académico del 1587-88. Además del importante análisis de la metodología científica que estos contienen, dan la prueba de que Galileo estaba estudiando seriamente el material del curso del jesuita (lógica y filosofía natural) mientras ocupaba el cargo de docente de Pisa, entre el 1589-91. Los tres manuscritos corresponden al mismo período, de gran producción para Galileo, donde gestó las bases sobre el que se funda su trabajo sucesivo. La comparación de manuscritos de Galileo con el contenido de los cursos muestran que Galileo ha tomado los mismos argumentos con los mismos ejemplos aunque resumiéndolos. Es como quien hace una ficha o un resumen de la clase del profesor.

Esto lleva a que se ajusten algunos juicios.

1. La originalidad del pensamiento de Galileo es muy relativa.

---

42 Wallace W, *Galileo e i professori del Collegio Romano alla fine del secolo XVI*, AA.VV., *op. cit.*, pp. 76-97.

2. Galileo el campeón de la verdad contra los escolásticos oscurantistas y de mala fe. Basta recordar la polémica con Grassi sobre los cometas, para saber en este caso quién estaba equivocado.

3. A la luz de estos manuscritos entendemos mejor el proceso del 1633, pues en ningún lugar del Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo Galileo demuestra efectivamente el movimiento terrestre.

Pasemos ahora a analizar el otro título que lleva Galileo:

b. *¿El condenado por la Iglesia retrógrada y oscurantista?*

La condena de Galileo vista por Galileo

La pregunta que nos planteamos y que queremos responder es la siguiente: ¿Cómo se vivió la condena de Galileo en su tiempo? No encontramos en ninguna carta de Galileo o en la de sus conocidos ninguna mención injuriosa contra el juicio que le fue llevado en contra. Así, por ejemplo, escribía el 22 de febrero de 1635, casi dos años después de la condena a Nicolás Fabri de Peiresc: "El rigor que sufro me aflige menos de lo que alguien pudiese creer, porque me asisten perpetuamente dos consuelos: el uno es que *nadie podrá encontrar en la lectura de todas mis obras la menor sombra de cosa que se aparte de la piedad y reverencia hacia la santa Iglesia*; el otro, que la propia conciencia, sólo de mí plenamente conocida en la tierra y de Dios en el cielo, penetra perfectamente que en esta causa por la cual padezco, muchos habrían podido proceder y hablar más doctamente, pero ninguno, ni siquiera de los santos Padres, con mayor piedad, ni mayor celo por la santa Iglesia ni con más santa intención [43]". Lo mismo encontramos en las cartas escritas a Monseñor Dini y a la Granduquesa, antes del 1616, donde decía al respecto del examen de las doctrinas copernicanas: "Tómese la resolución que a Dios le plazca, que en cuanto a mí se refiere estoy tan bien edificado y dispuesto, que antes de oponerme a mis superiores, si no pudiese hacer otra cosa, y lo que ahora me parece creer y tocar con mano me debiese resultar de perjuicio para el alma me arrancaría el ojo a fin de que no me sirviese de tropiezo espiritual" [44]. Como vemos esta manera de pensar la llevó hasta el momento de su muerte, pues como escribe su discípulo y primer biógrafo Viviani de su muerte: "Con filosofía y cristiana constancia entregó el alma a su Creador, yendo, en cuanto podemos creer, a gozar en el ver más de cerca aquellas eternas e inmortales maravillas... que había procurado acercar a nuestros ojos mortales" [45].

43 Barutta T, *op. cit.,* p. 109.
44 Ibid, p. 110.
45 Ibid, p. 112.

Así vivió Galileo su condena. Cuándo y cómo comienza a utilizarse la figura de Galileo en contra de la religión, y cómo la Iglesia misma comienza a reconocer la obra de Galileo es lo que explicamos a continuación.

La condena de Galileo después de Galileo

La crítica contra la Iglesia Católica se hace viva en Francia con la obra de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes,* donde retoma la idea de Copérnico, y el *Dictionnaire historique et critique,* del 1695-96 de Pierre Bayle, donde se opone la razón a la fe. Los autores franceses del siglo XVIII, se inspiran en el método de estos dos autores en la crítica de la religión. Es especialmente Voltaire quien expresamente prefiere en ese ataque la figura de Galileo a la de Descartes. Le escribía a Der Alleurs, el 26 de noviembre de 1738, 105 años después de la condena a Galileo: "Se conoció en su tiempo un tal Galileo que era un verdadero inventor, que combatía a Aristóteles con la geometría y con los experimentos... Descartes fue un bello charlatán, pero Galileo era un gran filósofo". Y en el 1764, escribe en su *Dictionnaire philosophique:* "Aquellos que condenaron a penitencia a Galileo se equivocaron de más. Todo inquisidor debería sonrojarse ante la vista de una esfera de Copérnico. Si Newton hubiese nacido en Portugal, y si un dominicano hubiese visto una herejía en la razón inversa del cuadrado de la distancia, se hubiera revestido al caballero Newton con un San Benito y un auto de Fe" [46]. En Alemania aparece el tema de Galileo en la obra de Jacob Brucker, en *Historia critica philosophiae,* del 1744, atribuyendo a los peripatéticos la condena de Galileo. En Inglaterra, Giuseppe Baretti, en *The Italian Lybrary*, atribuye la condena de Galileo a los jesuitas. La *Enciclopedia* francesa, extrañamente, se mostró moderada, sugiriendo a Benedicto XIV, en el artículo *Copérnico,* el resolver este hecho y dando la redacción del artículo Galileo al barnabita Paolo Frisi.

O sea que las críticas a la Iglesia con respecto al caso Galileo comienzan un siglo después de la condena, y en ambientes adversos a la religión, buscando el caso para atacarla, más que para buscar la verdad o defender una causa justa.

De parte de la Iglesia, los ambientes religiosos se demostraban poco a poco más favorables a Galileo, como el P. Grandi OSB (1712), el P. Frisi (1767) y el P. Semmes S.J. (1774). El papado en el siglo XVIII, presenta tres medidas a favor de Galileo: autorización a edificar un mausoleo en la Iglesia de la Santa Cruz de Florencia en el 1734. "En 1741, ante la

46 Bernard J, *La Chiesa e Galileo nel secolo dell'Illuminismo,* AA.VV., *op. cit.*, p. 183.

prueba óptica de que la tierra seguía una órbita en torno al sol, Benedicto XIV hizo que el santo oficio concediera el *Imprimatur* a la primera edición de las obras completas de Galileo. Esta reforma implícita del 1633 se hizo explícita en el decreto de la sagrada congregación del Índice que eliminó de la edición del 1757 del catálogo de libros prohibidos las obras que estaban a favor de la teoría heliocéntrica. De hecho a pesar de ese decreto, fueron numerosos los que se mostraron reacios a admitir la nueva interpretación. En 1820, el canónigo Settele, profesor de la Universidad de Roma "La Sapienza", cuando iba a publicar sus *Elementos de óptica y astronomía,* tropezó con el rechazo del Padre Anfossi, Maestro del Sacro Palacio, que no quiso concederle el imprimátur. Este incidente dio la impresión que la sentencia del 1633 no había sido revocada, como si fuera irrevocable. El autor censurado injustamente apeló al Papa Pío VII, del que recibió en 1822 una sentencia favorable. Un hecho resultó decisivo: el padre Oliviere, antiguo maestro general de la orden de predicadores y comisario general del Santo Oficio, redactó un informe favorable a la concesión del imprimátur a las obras que exponían la astronomía copernicana como una tesis, y no sólo como una hipótesis" [47].

Con lo que deducimos que el caso Galileo fue usado por los enemigos de la religión para sacar provecho propio. Además vemos que la Iglesia cuando pasa el peligro del protestantismo y el sistema copernicano se prueba absolutamente, inmediatamente aprueba su enseñanza. Esta actitud sabia de la Iglesia se ve reflejada más que nunca en nuestros días con el Papa Juan Pablo II. El Santo Padre consciente de lo que había dado que hablar el caso Galileo a lo largo de los siglos, y para dar un corte definitivo al asunto lo hace estudiar detenidamente.

Conclusión: La Realidad de los hechos

Cuando Nuestro Señor Jesucristo, después de la multiplicación de los panes, envió a los apóstoles en la barca a la otra orilla para poder quedarse en la soledad del monte orando, una fuerte tormenta sacudió la barca. Cristo acudió caminando sobre el mar. En medio de la desesperación los apóstoles creen ver un fantasma. El Señor los tranquiliza con su palabra: "Soy yo, no temáis" [48]. La realidad diluye los fantasmas.

---

47 Intervención del Card. Paul Poupard, presidente del Consejo pontificio para la cultura, como conclusión de los trabajos de la comisión pontificia. *Resultados de la investigación interdisciplinar sobre la controversia, L'Osservatore Romano,* edición de lengua española, 13 de noviembre de 1992, pp. 7-8.

48 Cf. Mt 14, 22-36.

En esta tormenta que el mundo ha levantado alrededor de la barca de la Iglesia por el caso Galileo, nuevamente es Cristo que tomando a Pedro entra en la barca y calma la tempestad. Como en el lago la realidad ha hecho desaparecer a los fantasmas. Pedro habló por Juan Pablo II. El estudio serio hecho por la Santa Sede hace que afirmemos los siguientes puntos a modo de conclusión:

Si Galileo hubiese defendido su postura como una hipótesis nunca se hubiera llegado a la condena; es lo que el cardenal Belarmino le remarcaba a Foscarini en la carta que le envía y que le dijo a Galileo personalmente cuando la advertencia de 1616. La actitud tozuda de Galileo y el hecho de poner a la autoridad de la Sagrada Escritura de por medio hizo que la Iglesia tomara cartas en un tema que no estaba ni remotamente precisado y en donde los argumentos de uno y otro lado eran convincentes. Como ejemplo tenemos el caso de Tito Brahe que mediante un complicado sistema matemático explicaba las fases de Venus haciendo girar a este planeta alrededor del sol, y a ambos girar alrededor de la tierra, manteniéndola así como centro del mundo.

Por la confusión reinante en la época entre filosofía, ciencia y teología hizo que un tema que era del ámbito científico experimental se mezclase en la filosofía y teología, y que de esa manera filósofos, científicos y teólogos terminaran discutiendo fuera de su ámbito. La confusión se torna paradójica, si tenemos en cuenta que los teólogos tenían razón al decirle a Galileo que presentara las cosas como una hipótesis, y que Galileo tenía razón al decirle a los teólogos cómo debían interpretar la Sagrada Escritura. Cada uno acertó fuera de su campo y se equivocó en el propio.

La Iglesia nunca se opuso a la ciencia, sino que por el contrario la fomentó [49]. Copérnico, el primero en proponer el heliocentrismo, era un ferviente católico y dedica su obra al Papa Pablo III. Galileo tuvo grandes maestros religiosos y sacerdotes, baste recordar simplemente a los jesuitas Cristóbal Clavio y Paolo Valla de quien sacó sus ideas principales, como se ha demostrado hoy. La ciencia siguió despertando in-

---

49 Es muy interesante la tesis de Jaky Stanley L., *Física y religión en perspectiva, capítulo 2: La Física y el Universo: de los Sumerios a fines del siglo XX,* Rialp, Madrid 1991, en donde señala que "los monumentales abortos naturales que sufrió la ciencia en todas las grandes culturas de la Antigüedad, incluyendo la griega, son atribuídas retrospectivamente a la visión panteística del universo compartida por todas ellas. Dentro de esa visión era imposible desarrollar una ciencia (la física) que fuera capaz de tratar con esa principal característica de las cosas que consiste en el hecho de estar en movimiento. El sendero abierto a una ciencia viable (la física) tomó cuerpo en términos de una reflexión sobre la realidad de un universo creado de la nada y en el tiempo. A pesar de que en los tiempos modernos esa visión cristiana ha sido abandonada en gran medida, los mejores avances en ciencia, aunque no en filosofías cultivadas por muchos científicos destacados implican una adhesión a esa misma visión". Por lo cual señala que la Iglesia contribuyó al desarrollo de la ciencia que no se había dado en otros siglos.

terés en el seno de la misma Iglesia; así tenemos el caso de Gregorio Mendel, el descubridor de las leyes de la herencia, monje que vivió en la segunda mitad del siglo XIX. Hacía sus experimentos en el jardín de su Monasterio en Brünn. Los resultados que obtuvo son la base de toda la biología moderna, de la genética y seguramente de haberse difundido antes, la obra darwiniana no habría tenido éxito, pues constituye su refutación. En nuestro siglo XX se ha refundado la Pontificia Academia de las Ciencias que reúne a científicos de todo el mundo, y aun de distintas creencias religiosas, quienes con sus trabajos muestran la armonía existente entre la ciencia y la fe [50].

El proceso a Galileo y la pena subsiguiente (recitar los siete salmos penitenciales y estar en prisión domiciliaria) están muy lejos de ser las que dijeron los enemigos de la Iglesia. No hubo torturas ni cárceles terribles, al contrario, en todo se mostró benevolencia, compasión y respeto por la persona de Galileo. Luego de la condena siguió trabajando normalmente y editó su gran obra el *Diálogo de la Nueva Ciencia* con la aprobación eclesiástica. El resto fue invento de la Ilustración francesa para desacreditar a la Iglesia.

La Iglesia defendió en el proceso a Galileo los valores humanos y religiosos que están por encima de la ciencia. La tecnología y el poder económico desligados de la moral avasallan al mismo hombre. Es por eso que el Papa, en el discurso referido anteriormente, hace referencia a la actualidad del caso Galileo, especialmente por las situaciones análogas que se nos pueden presentar hoy. Cabe preguntarse cuáles son esas situaciones. El mismo señala dos en concreto: el origen de la vida y las nuevas disciplinas de la biología y la biogenética. Por qué especialmente el Papa centra sus ejemplos en las ciencias que tiene que ver con la vida? La respuesta la da el Cardenal Ratzinger en su libro *Una mirada a Europa:* "En el último decenio, la resistencia de la creación a ser manipulada por el hombre, se ha convertido en un nuevo componente de la situación espiritual. *La pregunta de los límites de la ciencia y las medidas a las cuales ella debe atenerse se ha hecho ineludible*. Me parece particularmente significativo del cambio en el clima intelectual el giro que se ha producido en el modo de juzgar el caso Galileo. Este hecho, poco resaltado en el siglo XVII, fue elevado en el siglo siguiente a mito del iluminismo. Galileo aparecía como víctima del oscurantismo medieval conservado en la Iglesia. Bien y mal se oponen divididos por un corte tajante. Por una parte encontramos la Inquisición, el poder que encarna la superstición, el adversario de la libertad de conciencia. Por la otra, la ciencia natural, representada por Galileo, como el poder del proceso y

50 La historia de la misma se puede ver en: *L'Osservatore Romano,* edición en lengua española, 25 de octubre de 1996, pp. 4-5.

de la liberación del hombre de las cadenas de la ignorancia, que lo mantenían impotente frente a la naturaleza. La estrella de la modernidad brilla en la noche del oscuro medioevo" [51]. Ratzinger muestra la opinión de un marxista, E. Bloch, y la de un filósofo agnóstico y escéptico, P. Feyerabend, que defienden la postura de la Iglesia frente a Galileo, por lo siguiente: "la Iglesia de la época de Galileo se atenía más estrictamente a la razón que el propio Galileo, y tomaba en consideración las consecuencias éticas y sociales de la doctrina galileana" [52]. Y señala una anécdota curiosa: "para mi sorpresa, en una reciente entrevista sobre Galileo, no se me formuló pregunta alguna del tipo: "¿Por qué la Iglesia ha pretendido obstaculizar el desarrollo de las ciencias naturales?", sino precisamente la opuesta: *"¿Por qué la Iglesia no ha asumido una posición más clara contra las consecuencias negativas que tendrían por fuerza de producirse una vez que Galileo abrió la caja de Pandora?"* [53].

En definitiva que la tierra gire alrededor del sol o el sol alrededor de la tierra, será una cuestión de ciencia y punto, pero las consecuencias morales que ha traído el desarrollo sin límite o freno moral de la ciencia acaba en la misma destrucción del hombre. Ésta ha sido la consecuencia de la bomba atómica o de las armas biológicas. El desarrollo científico y técnico desconectado de su función moral, trae consecuencias terribles para el mismo hombre; la manipulación genética de hoy, ¿en qué varía de la que se puede hacer en un campo de concentración con seres humanos, cuya única diferencia con el de una probeta, es su diferencia de tamaño? Ante esas cosas la Iglesia tiene el deber de cumplir su misión. Esto no es frenar el desarrollo de la ciencia, sino realizarlo al modo humano, único modo válido de avanzar sin destruirnos.

Bibliografía Consultada

Artigas M, *Ciencia, razón y fe,* libros mc, Palabra, Madrid 19924; *El Hombre a la luz de la Ciencia,* libros mc, Palabra, Madrid 19924.

Barutta Tomás, *Galileo Galilei*, Apis, Rosario 1959.

Brandmüller Walter, *Galilei e la Chiesa ossia il diritto ad errare*, Ed. Vaticana, Vaticano 1992.

Galilei Galileo, *Le opere,* Edizione Nazionale a cura di Favaro A 1-20, Firenze 1890-1909.

Gargantini Mario, a cura di, *I Papi e la Scienza*, Jaca Book, Milano 1985.

Hawking Stephen, *Historia del Tiempo*, Crítica, Grijalbo, Buenos Aires 1989.

Jaky Stanley, Sanchez del Río, Janik, Gonzalo J, Artigas M, *Física y religión en perspectiva,* Rialp, Madrid 1991.

---

51 Ratzinger, J., *Una Mirada a Europa,* Rialp, Madrid 1993, p. 127.

52 Feyerabend, citado por Ratzinger, ibid, p. 129.

53 Ratzinger, J., ibid, p. 129.

Juan Pablo II, *Galileo, Copérnico y la Iglesia*, Discurso del Santo Padre a la Academia Pontificia de las Ciencias, sábado 31 de octubre de 1992, *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 13 de noviembre de 1992.
Pagano Sergio, a cura di, *I Documenti del Processo di Galileo Galilei*, Archivio Vaticano, Vaticano 1984.
Poupard Paul, *Resultados de la investigación interdisciplinar sobre la controversia*, *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 13 de noviembre de 1992.
Poupard Paul, a cura di, *Galileo Galilei 350 anni di storia (1633-1983),* Piemme, Roma 1984. En el mismo:
Vinaty Bernard, *Galileo e Copernico.*
Wallace William, *Galileo e i professori del collegio Romano alla fine del secolo XVI.*
Viganò Mario, *Galileo e la Cultura Filosofica del suo tempo.*
Russo François, *Galileo e la Cultura Teologica del suo tempo.*
Jacqueline Bernard, *La Chiesa e Galileo nel secolo dell'Illuminismo.*
Costabel Pierre, *Galileo, ieri e oggi.*
Campbell Ian, *Galileo e la Scienza Moderna.*
Bené Georges, *Galileo e gli ambienti scientifici, oggi.*
Vernier Jean Marie, *Théologie et metaphisique de la création chez saint Thomas d'Aquin*, Pierre Téqui, Paris 1995.

LA TRANSFORMACIÓN EDUCATIVA ARGENTINA

MARTA S. SIEBERT

La Ley Federal de Educación

Desde que se sancionó la Constitución Nacional en 1853, Argentina jamás ha tenido una ley general de educación que legisle para todos los niveles, modalidades y carreras que ofrece el sistema educativo nacional.

La sanción de una ley con estas características se hacía, pues, impostergable. Si bien es verdad que con su vigencia no se soluciona el problema que presenta la educación actual, es un comienzo interesante y un instrumento absolutamente necesario de la política educativa del país. Esta determina las estrategias y planes de acción en el orden educativo nacional; asigna recursos para efectivizarlos; y debe aplicar correctamente los principios y técnicas de carácter administrativo-organizativo-pedagógicos, además de requerir un marco jurídico.

La misión de una ley general de educación es regular las relaciones entre los sujetos jurídicos del proceso educativo (sus derechos y deberes) y las relaciones entre los distintos órganos del Estado que intervienen en educación (sus funciones y competencias).

Es, pues, necesario ubicar a la ley en su justo lugar, como marco jurídico, sin mezclar los campos que pertenecen a la legislación educativa con la política educativa y las ciencias de la educación, distinción que no implica absoluta separación, sino que exige armonía y coherencia de ideas y esfuerzos.

Ámbitos de la educación

La ley federal de educación legisla, principalmente, para dos ámbitos educativos:

[Para un conjunto heterogéneo de servicios educativos, que no tienen una finalidad estrictamente pedagógica, pero que conducen indirectamente a ella y que la ley denomina "educación no formal" (Título IV, art. 35): áreas particulares de la ciencia, del arte, de la cultura, de la técnica.

[Para un conjunto homogéneo de servicios educativos que comparten una finalidad pedagógica específica y determinados efectos jurídicos del aprendizaje. Se refiere, concretamente, al sistema educativo nacional, en todos sus niveles, modalidades y carreras, tanto en el ámbito público oficial, cuanto en el privado (art. 6 al 38 inclusive).

De ello se desprenden las siguientes consideraciones:

m El fin de la educación es la formación integral del hombre, en todas sus dimensiones: personal, social, cultural, ética, estética y religiosa.

m Afirma el principio de igualdad y libertad para enseñar y aprender.

m Unidad y federalismo: vertebra el sistema, descentralizando la gestión del Estado.

m Asume la gratuidad para todo el sistema (incluyendo el nivel universitario) y la asistencialidad por parte del Estado Nacional, en orden a garantizar la gratuidad, obligatoriedad y equidad del sistema.

m Divide al sistema educativo en cinco niveles: Educación Inicial, Educación General Básica, Educación Polimodal, Educación Superior y Educación Cuaternaria, con sus respectivos objetivos y funciones.

m Trata los regímenes especiales: Educación Especial, de Adultos, Artística, etc., enunciando los objetivos, la finalidad y la necesidad de capacitación docente.

m En lo referido a la gestión privada, precisa los derechos y obligaciones que deben tener los agentes que la asuman, las condiciones del aporte estatal y la igualdad de remuneración con respecto al sector oficial.

m Determina las relaciones jurídicas involucradas en la organización y funcionamiento del sistema federal de educación: del Estado con las personas, comunidades y entidades intermedias; del gobierno federal con los gobiernos de provincias y de los alumnos, docentes y autoridades educativas en cada uno de los niveles, modalidades y carreras del sistema: en síntesis, normas generales que aseguren la unidad, la libertad y el federalismo.

m Finalmente, considera los medios de evaluación de la calidad en el sistema educativo, que verifican la adecuación de los contenidos a los requerimientos de la realidad social de la comunidad, como también el nivel de aprendizaje de los alumnos y la calidad de la formación docente.

Fundamentos constitucionales

La Ley Federal de Educación en tanto conjunto de normas jurídicas básicas que regulan la organización y funcionamiento del sistema educati-

vo de la Nación, es la columna vertebral de la legislación educativa. En ella se deben apoyar las normas de orden reglamentario (especial o local) que se dicten posteriormente.

La Ley Federal de Educación, como ley nacional y general, legisla para todos los niveles y modalidades del sistema y para todas las jurisdicciones, y su carácter de ley suprema deviene de sus fundamentos constitucionales:

1. *Reconocimiento de los derechos educativos de la persona humana*:

– El art. 14 de la Constitución determina que todos los habitantes de la Nación tienen "derecho de enseñar y aprender... conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio".

– El art. 16 establece el principio de igualdad ante la ley.

2. *Concurrencia federal*:

– El art. 5 obliga a las provincias a asegurar constitucionalmente la "educación primaria".

– El art. 104 reserva a las provincias "el poder no delegado por la Constitución al gobierno federal".

3. *Unidad normativa*:

– El art. 67, inciso 16 determina que corresponde al Congreso dictar "planes de instrucción general y universitaria", referidos a la educación pública en particular.

El Poder Legislativo argentino nunca sancionó normas federales de alcance general, es decir, obligatorias para todas las jurisdicciones, con excepción de la ley 19524 de escuelas de frontera. Tampoco dictó una ley nacional o federal para todos los niveles y modalidades del sistema educativo. Todas fueron leyes parciales para uno de los niveles: universitario, primario y secundario en su modalidad técnica.

En consecuencia, las provincias siempre se han visto en la necesidad de dictar sus propias normas.

Por tanto, la existencia de una Ley Federal de Educación se hacía impostergable, no sólo por la necesidad de vertebrar el sistema educativo de la Nación, de coordinar los esfuerzos educativos, de organizar la administración pedagógica del país que evite discriminaciones y conflictos sectoriales, sino se imponía, también, porque la transferencia de escuelas a las jurisdicciones provinciales traería aparejada una anarquía pedagógica.

Lógicamente, como toda factura humana, tiene sus defectos y necesita posteriores determinaciones a través de las pertinentes reglamenta-

ciones. Es, simplemente, un instrumento válido que traza estrategias de consenso, de concertación, entre el Estado Federal y las Provincias, y entre el Estado y la sociedad; que responsabiliza al Estado como gestor y no como prestador único del sistema; que pone realidad al sistema, al obligar a una selección curricular en base a las singularidades provinciales y regionales.

Queda todo por hacer y por ver: reformulación de contenidos; concreción del modelo de organización institucional participativo; asignación de funciones para cada nivel y modalidad; jerarquización y canales de perfeccionamiento docentes; fundamentación filosófico-pedagógica con posibilidades reales, coherentes y adecuadas a nuestro país; y, finalmente, las asignaciones presupuestarias pertinentes que garanticen una retribución justa a tanto esfuerzo exigido.

En efecto, mucho se critica el nivel de rendimiento de los alumnos, se cuestiona la actuación docente, su vocación, etc., pero no se analizan las condiciones de indignidad en que nuestros maestros trabajan.

Volvamos los ojos hacia la realidad: antes de criticarla, analicémosla, busquemos soluciones válidas y posibles de concretar. Terminemos con la "traslación" de modelos ajenos a nuestra idiosincrasia, a nuestro ser nacional, que, además, ya han fracasado en sus lugares de origen.

Evitemos las generalizaciones y encarnemos, de una vez para siempre, la mentada justicia social, para no olvidar a esos maestros que en remotas zonas de frontera o en condiciones geográficas inhóspitas, realizan diariamente –como pueden– la difícil tarea de "formar" a los niños y jóvenes argentinos.

Transformación Educativa

Cuando pretendemos crear o producir una transformación pedagógica, o simplemente una reforma del sistema educativo vigente, necesariamente debemos comenzar por formular las bases filosóficas sobre las que asentará tal transformación o reforma. Ello en virtud de que la fundamentación filosófica posibilitará determinar los fines hacia los cuales tenderemos, los caminos propuestos para su logro y los medios conducentes: esto es el "perfil" de hombre que queremos, las teorías pedagógico-educativas pertinentes, y los contenidos que de ellos deriven.

De modo, pues, que fin, teoría y contenidos se hallan indisolublemente unidos, de forma que una vez determinados los dos primeros, se torna imposible la modificación parcial de los últimos, si no se cambia la filosofía inspiradora. Se educa para un fin; en ese fin está involucrada una postulación filosófico-pedagógica, que descenderá a su concreción áulica a través de determinados contenidos de enseñanza y según modalidades específicas.

Esto lo explica claramente una de las profesionales inspiradoras de la transformación educativa argentina, Inés Aguerrondo, cuando sostiene que no se trata de mejorar el modelo existente, sino de pensar en un nuevo modelo, para lo cual hay que comenzar por definir la idea de *escuela*, es decir, el espacio donde tiene lugar el aprendizaje, en este caso, el aprendizaje de conocimientos socialmente elaborados, tanto a nivel áulico, cuanto a nivel institucional. Y esa propuesta de *enseñanza-aprendizaje* exige definiciones filosóficas que ordenan y estructuran lo institucional (N.E. nº 53, p.8).

Propongo como acceso al análisis el siguiente programa:

[La escuela nueva.
[Bases filosóficas.
[Teorías psicopedagógicas.
[Algunas áreas del Nivel Inicial y Educación General Básica.
[Conclusiones.

La escuela nueva

A partir de la Ley Federal de Educación 24.195, sancionada por el Congreso Nacional en abril de 1992, con carácter de Ley General de la Nación, se inicia un proceso de transformación de la escuela argentina, en orden a la creación de una *Escuela Nueva* formadora del hombre nuevo argentino.

Esta modernización gestada en el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, por un equipo técnico perteneciente en su mayoría a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), coincide con el modelo soviético de educación instaurado en la ex-Unión Soviética en 1918, y que aún hoy se mantiene vigente en sus fines y objetivos principales, a pesar de las sucesivas reformas llevadas a cabo.

"En nuestro sistema de planificación científica, el problema de la formación planificada del hombre nuevo, constructor del socialismo, ocupa un lugar preferencial" (*Izvestia*, 13/10/28). El marco teórico que ordena y da sentido a los CBC (contenidos básicos comunes), se centra en el *constructivismo social*, esto es, una postura ideológica que presupone la idea de un hombre que se construye a partir de la sociedad, o del intercambio social, y su propia autoconstrucción determina, a su vez, el medio social.

Por su parte, la educación soviética se propuso como fin primordial la formación de un "constructor" y miembro de la sociedad comunista (ciudadano, para nosotros), con una personalidad desarrollada armónicamente en todos sus aspectos, que "derivan de los logros sociales históricamente conseguidos: la supresión de la explotación, del paro, de la

miseria y de la discriminación por el sexo, el origen social, la nacionalidad y la raza" (PCUS), temas a desarrollar dentro de los contenidos transversales, definidos como "recortes para la comprensión de la realidad en determinadas áreas" que devienen de las demandas sociales, es decir, de las problemáticas sociales emergentes, con gran carga ideológica (Nov. Educ. Nº 50, p. 8-9).

Este fin se logrará a través de la aplicación de los siguientes principios (VIII Congreso del PCUS, 1919):

1) Igualdad de educación para todos los ciudadanos soviéticos, con independencia de raza, nacionalidad, estado, sexo y confesión. Los CBC eluden toda referencia a la Patria, a los valores nacionales forjadores de nuestra cultura, negándole al hombre la dignidad de persona humana trascendente y limitando –por su extensión y su concepción– toda posibilidad a la escuela de gestión privada, a realizar un diseño curricular acorde a los principios que la sustentan.

2) Carácter estatal y social de todas las instituciones educativas, lo que permite una educación orientada en todas las instituciones hacia la formación comunista, con una administración unitaria de las mismas: carácter unitario de todo el sistema educativo, mediante planes de estudio idénticos, emanados del Ministerio de Educación soviético. Los CBC son vinculantes, esto es, obligatorios, para todas las instituciones escolares del país, sean estatales o privadas.

3) La unidad de instrucción y educación. Desde el equipo técnico del Ministerio se insiste permanentemente en la selección de contenidos socialmente significativos en orden a la modificación de los fundamentos didácticos con el aporte de las distintas disciplinas.

4) Conexión de la enseñanza y educación de la juventud con la vida y con la praxis de la construcción del comunismo; en nuestro caso, el hombre como constructor de la sociedad democrática y productiva en la que vive.

5) Un enfoque científico de la educación de carácter totalmente laico. Se elimina de los CBC toda referencia a un Dios Creador y hasta la posibilidad de llegar a un concepto de Ser Absoluto por las solas luces de la razón.

Los soviéticos designaron una comisión encargada de centralizar las tareas, supervisada por el PCUS, que se propuso como primera etapa la preparación del *material humano* en la escuela, para lo cual era necesario destruir el antiguo sistema de instrucción y construir la *escuela nueva* (V. Lévedev-Polianski). En nuestro caso, no se habla de reforma, sino de "transformación" total de la educación –como veíamos anteriormente–, a nivel de contenidos, procedimientos, organización curricular y escolar, a partir de un marco teórico fundante de tal modernización.

La idea soviética (A. Búbnov, 1934) preveía enseñar las mismas cosas, en el mismo momento, con los mismos textos, todo lo cual debía ser aprobado por el organismo supremo del Partido. Como dijimos, los CBC para el Nivel Inicial y la Educación General Básica, ya aprobados, tienen carácter obligatorio (N.E. Nº 50), y están publicados por el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación junto con el *marco teórico* para cada una de las áreas y ya se habla de incluir en los diseños curriculares, aunque parezca "prescriptivo" ("Sacapuntas", *Educable*, 17-06-95), los textos de formación docente pertinentes.

Se trata, en ambos casos, de romper con el pasado (la historia se construye a partir del presente), tal como ocurrió, para darle una nueva conceptualización ideológica, en orden a lograr la transformación de los niños lejos de la influencia de la familia (CBC, área de Ciencias Sociales), concepto éste que se encuentra minimizado, recontextualizado, al considerarla como una de las tantas formas de organización social, y relativizado, al omitirse toda alusión al matrimonio como fundante de la misma, negándosele –implícita y explícitamente– el derecho consagrado en la Constitución Nacional y en la Ley Federal de Educación, a elegir la educación que deseen para sus hijos, por ser la familia la primera educadora de los niños, mientras que el Estado, en este sentido, es subsidiario, es decir, obra por delegación de los padres.

En el Preámbulo del Proyecto de Reforma de la escuela soviética (*Izvestia*, 29/4/84), publicado en enero de 1984 y aprobado en abril del mismo año por el Consejo de Ministros, se sostiene la importancia de no educar al hombre como simple depositario de conocimientos, sino como un ciudadano, constructor activo del comunismo, impregnando de ideología todas las materias escolares (temas transversales, "no confinados a un tiempo y espacio curricular determinados" –área o disciplina–, sino que "atraviesan, interesan, comprometen todos los contenidos". N.E. Nº 50, p. 8). Ello en virtud de que Iván Pavlov (1849-1936) dice que "durante la infancia, en el momento en que el individuo crece, el medio interviene como factor más poderoso" (no la familia)... "que determina las grandes tendencias de la existencia del hombre" (Zalkind, *Pedagogía de la URSS*): el medio como constructor del hombre y éste del medio.

Y L. S. Vygotsky (1896-1934) definió el papel del educador en la sociedad al desarrollar la teoría del "segundo sistema de señales" de Pavlov, incorporándole el concepto de estructura intermedia que "al alimentar el espíritu del sujeto con conceptos organizados, ...permite regular y controlar los elementos naturales" ("Los procesos psicológicos superiores"); dicho de otro modo: el educador, a través de la toma de conciencia social y su habilidad para facilitar el conocimiento y las habilidades del niño, continúa el "diálogo constructor del mundo social".

En consecuencia, la remodelación del material humano ("el hombre es un pedazo de materia que piensa, siente, ve y actúa", según A. W. Lunatcharski, Comisario del Partido para la Instrucción), estaba científicamente probada. Tanto Vygotsky cuanto Pavlov son los teóricos del cambio educativo argentino (N.E. Nº 44).

Se dio gran importancia al ciclo de Ciencias humanas histórico-sociales, fundamento de la comprensión del desarrollo de la sociedad, a las Ciencias Naturales, pues "las disciplinas biológicas persuaden de la ausencia en la naturaleza de cualquier principio divino y favorecen el nacimiento de sólidas opciones ateas" (Escuela soviética, 1977, p. 16), de la Física y Matemática dentro de una categoría social, esto es, dependientes de la técnica y de la economía (Escuela soviética, 1977, p. 17). Basta analizar los CBC de estas áreas para darse cuenta del extenso desarrollo que poseen.

La función del *maestro* es revitalizada, como escultor del hombre soviético (PCUS, 1984), en razón del débil *prestigio* que tenían los docentes ("Octubre", nº 1, 1984), en virtud de la falta de confianza en ellos por parte de toda la comunidad educativa y a causa de los bajos salarios, la sobrecarga de trabajo y la pérdida de autoridad entre los alumnos. (N.E. Nº 44 y 48/49). ¿No parece, acaso, una descripción de la situación actual del docente argentino?

El trabajo del docente se evaluaba ("Cultura Soviética", 1976) en razón de la tasa de realización del plan, igual que el trabajo de la clase, del distrito, de la región o de la república. Y entre nosotros se habla de un seguimiento y evaluación de la marcha del proceso de transformación educativa, a cargo de M. C. y E. de la Nación.

Finalmente, en la mencionada reforma de 1984 se insiste en una educación para el siglo XXI (*Pravda*, 13/4/84), que "garantice la existencia de un estrecho vínculo de reciprocidad entre el estudio de las bases científicas y la participación directa de los escolares en un trabajo productivo sistemático y útil a la sociedad", que nuestros técnicos llaman trabajo académico e institucional (N.E. Nº 49/49, p. 6 y Nº 53, p. 8).

Fundamentación filosófica

El nominalismo

En el siglo XIV se inicia una guerra semántica que afecta, compromete y confunde todos los órdenes del pensamiento: filosófico, científico, político, económico, social, cultural, con la aparición del llamado "nominalismo", que subvirtió el orden conceptual del pensamiento grecolatino y cristiano, que daba un fundamento real, esencial a las cosas y a la pa-

labra que las designa, en virtud de la aceptación de lo universal como real.

A partir de Guillermo de Occam, los nombres son un signo de las cosas, colocados arbitrariamente por los hombres, para designar –según una síntesis conceptual– las características comunes a varias cosas particulares, que son las únicas reales. De modo que lo universal –el hombre, por ejemplo– no existe, sino sólo existe lo particular –Pedro, Pablo–. La función del lenguaje deja de ser referencial (nombrar lo que es) para convertirse en el medio o instrumento por el cual "las personas se apropian de las imágenes del mundo compartidas, de los saberes socialmente convalidados e históricamente acumulados" (CBC, Lengua, p. 25). En consecuencia, "la lengua no constituye un código homogéneo, presenta una serie de variaciones regionales, sociales, generacionales, de género, y registros, formales e informales, según la situación comunicativa en que se inscriba" (CBC, Lengua, p. 29).

En virtud de este giro copernicano en la concepción metafísica, los mismos términos no expresan, necesariamente, los mismos conceptos a través de la historia, y "las exigencias de la vida democrática reclaman el manejo de la palabra pública" (CBC, p. 29). De modo que es tarea de la escuela "el estudio de los discursos de circulación social en situaciones comunicativas, tales como los discursos periodísticos, los informes, los discursos administrativos, políticos, científicos..." (CBC, p. 35), porque lo que interesa no es la correspondencia entre la palabra y la verdad, sino "la identificación de estructuras semánticas... con el plano pragmático o de las intencionalidades de los usuarios y las usuarias en una situación determinada" (CBC, p. 35).

Al colocar el "plano pragmático" como contralor del sentido del lenguaje, se invierte la relación entre ser y acción: la sentencia "*operatio sequitur esse*" es trocada por su opuesto, esto es, la acción determina el ser, lo justifica, lo convalida. La cultura lingüística, si bien se afirma que "contribuye a estructurar la sociedad, acompaña su historia y forma parte de su identidad" (CBC, p. 25), se trata, en verdad, de una cultura lingüística reducida a "aquellos registros y variedades estandarizados [difundidos en los medios de comunicación masivos] que permitan al niño y a la niña una inserción social positiva en la comunidad nacional" (CBC, p. 27).

Y el hombre, privado de la metafísica, de la trascendencia que da la presencia de los universales, se convierte en un ser deshumanizado, des-almado, puro objeto analizable como cualquier otro objeto material de la realidad, y con él se materializan todas sus actividades y ámbitos de su naturaleza corporal y espiritual, hasta desaparecer, como propone Foucault.

El arqueologismo

El pensador francés Michel Foucault (1926-1984), se propuso elaborar una nueva antropología a partir del análisis del lenguaje, en una combinación de neonominalismo y estructuralismo, mediante el "análisis arqueológico", esto es, un método que aparta las *tradiciones*, las *huellas*, el *fundamento* de las cosas pues perpetúan lo real, para focalizar el estudio en los *discursos*, en el lenguaje en el "juego de su propia instancia". No es otra cosa lo que se afirma en los CBC al manifestar que "hay una estrecha relación entre lenguaje y pensamiento, por lo tanto, podemos decir que enseñar a comprender y producir discursos sociales es enseñar a pensar y a actuar en sociedad" (Lengua, p. 25).

No hay posible totalización, ni globalización, ni universalidad (contenido esencial), pues el discurso carece de objeto (realidad) y de sujeto (el hombre siempre piensa en función de la verdad de lo real). El discurso funda una *ontología* al conferir al lenguaje el poder de producir objetos al nombrarlos, analizarlos, explicarlos, clasificarlos, y que constituyen la materia del saber, del conocimiento y la reflexión; y también crea una *semántica*, pues los seres y las cosas "sólo acceden a la existencia en la medida en que pueden formar los elementos de un sistema significante", que se construye en el contexto social y se encuentra sometido al cambio o a su desaparición. "A través de su dimensión representativa, el lenguaje permite al ser humano configurar mentalmente el mundo que lo rodea, los contenidos y las categorías, las relaciones y la estructuración de los mensajes orales y escritos. En tal sentido, el lenguaje posibilita la planificación de acciones, la organización de ideas, el análisis de los propios procesos de pensamiento, el registro, la fijación y la memoria de los mismos" (CBC, p. 25).

Este lenguaje desnaturalizado, degradado, desmitificado, reducido al mero intercambio social, que se manifiesta en una "estrecha relación entre dominio de la palabra y el ejercicio de la participación" (CBC, p. 25), se torna en un "derecho humano inalienable" que la escuela debe desarrollar: "Le corresponde a la escuela brindar igualdad de posibilidades para que el ciudadano y la ciudadana logren el dominio lingüístico y comunicativo que les permita acceder a información, expresar y defender los propios puntos de vista, construir visiones del mundo compartidas o alternativas y participar en los procesos de circulación y producción de conocimiento" (CBC, p. 25).

Hermeneútica y psicolingüística

Para Richard Rorty (1931), el lenguaje no existe como algo terminado, acabado, pues no hay espacios *a priori*, atemporales, en los que no entren la sociología, las ciencias naturales, el arte, la historia, ciencias és-

tas que confieren al lenguaje una *justificación social*, no un fundamento real o racional. "El lenguaje –se lee en los CBC– es un objeto de conocimiento complejo que se aborda desde las ciencias del lenguaje, especialmente desde la teoría de la comunicación (teorías de la enunciación y teoría de la argumentación), desde el análisis del discurso, ..., con el aporte de la psicolingüística y la sociolingüística. También contribuyen a su estudio la retórica, la teoría literaria, la semiótica...." (p. 26).

El lenguaje es un conjunto de juegos lingüísticos basados en prácticas sociales regladas, a partir de las cuales nos apropiamos del mismo. Es un elemento "*mediador*" –como se dice en los CBC–, que sirve para construir el conocimiento en "*interacción con los otros*" y para "*crear mundos alternativos*". Se trata de cambiar la epistemología (confronta el discurso con el logos) y transformarla en hermeneútica (interpretación, comprensión) que conduce a un acuerdo o desacuerdo en la conversación ("Argumentación: acuerdos y desacuerdos en la comunicación interpersonal", CBC, p.46), en la cual no encontramos un lenguaje universal normativo, sino una totalidad cultural e histórica que la valida ("Hecho y opinión. Relaciones semánticas. Correlación verbal", CBC, p. 9). Así, sostiene Rorty que "el principal instrumento de cambio cultural es el talento de hablar en forma distinta más que el talento de argumentar bien", pues "todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias o sus vidas... si se proyecta una duda acerca de la importancia de esas palabras, el usuario no dispone de recursos argumentativos que no sean circulares" (Rorty: "Contingencia, Ironía y Solidaridad").

Todo debe ser "recontextualizado", revisado desde la perspectiva social, de modo que la argumentación objetiva que tiene como meta la verdad, cede su lugar a la "solidaridad". El mundo es una "creación lingüística", fisonomía de una época histórica, que los hace "hablar epocalmente", en el contexto de la "agenda contemporánea" (CBC). "Enseñar el lenguaje es enseñar el uso personal y social, la manipulación, creación y recreación lingüística por parte de los usuarios y usuarias de un sistema..., en cuanto al desarrollo de la competencia comunicativa" (CBC, p. 26).

Los significados no existen (Jacques Derrida), excepto como conjunto de contradicciones, que justifican el empleo de un *lenguaje contextual*, surgido de las prácticas sociales, que juzgan la veracidad o falsedad de algo, en el sentido de la antigua dialéctica. "El constructivismo es una perspectiva que rechaza la idea de que existe una colección «objetiva» de datos que es confrontada con la realidad del mundo. El constructivismo, por el contrario, cree en una comprensión del mundo cuidadosamente construida a través de la cual las personas interpretan sus experiencias" (G. Benson, *Epistemología y ciencia curricular*), lo cual configura un "derecho humano inalienable", según se expresa en los CBC.

Desde este marco conceptual, Jacques Lacan, creador de la Escuela freudiana de París, interpretó a Freud, afirmando que el centro de atracción del Yo es el Otro, fundando así la vida subjetiva en vida de relación, en el intercambio social.

El hombre cuando se intuye y cuando actúa, depende del orden simbólico, es decir, del "conjunto de desplazamientos de los significados en los que se expresa el deseo" (O. Fulat, *Filosofías de la Educación*). Este orden simbólico, en permanente cambio sustancial y direccional, somete al sujeto, al no poder manejarlo.

El "ser-que-habla" cede su lugar al "ser-hablado", es decir, al inconsciente personal o colectivo, que asienta en lo profundo de nuestro ser y que junto con nuestra época, hablan en lugar de nuestro Yo. "Es fundamental tomar como contenido de la reflexión metalingüística a las variedades lingüísticas regionales, sociales, generacionales y de género, y a los registros formales e informales, ya que la competencia lingüística consiste en sistematizar la mayor cantidad de posibilidades que ofrece el sistema para seleccionarlas en función de las distintas situaciones comunicativas que se le presenten a cada persona" (CBC, p.35). El método autobiográfico que propone la transformación educativa tiene este sentido de instrumento de reconceptualización, de reflexión sobre las propias experiencias y las de los demás, para reconstruir los contenidos de la educación. Así se harán conscientes los elementos latentes del inconsciente.

La "New Sociology"

La Escuela crítica de Francfort tiene su carta de fundación en la creación del "Instituto para la Investigación Social", que funcionó dentro de la Universidad de Francfort (1914), a partir de 1924, por la iniciativa de un grupo de intelectuales marxistas, quienes pretendieron hacer una crítica a la sociedad capitalista burguesa desde la filosofía.

Esta teoría lleva implícita una crítica abierta al marxismo dogmático de la época estaliniana, en cuanto un sistema cerrado y acabado, pero no como base de un socialismo cerrado a los totalitarismos. Asimismo, dirige una áspera crítica a la filosofía tradicional, a la metafísica, a la teología y a la religión, como superestructuras ideológicas, reflejo de los "sistemas de opresión feudales" y burgueses, tal como se considera a la religión católica en los CBC. "El mundo del en-sí de las cosas se convierte en el para-sí del sujeto; la teoría en praxis utilitaria... Sujeto y objeto se anulan entre sí" (M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*).

Finalmente, enjuicia a la "razón instrumental" de la moderna tecnología, proponiendo una razón subjetiva y autónoma, distante –también– de la "razón objetiva". Este último concepto "ha sido propio de los

grandes sistemas filosóficos desde Platón", concibiendo la razón y la filosofía como "imagen de la esencia razonable del mundo, como lenguaje o eco de la esencia eterna de las cosas" (Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*). La teoría de la razón subjetiva, en cambio, sirve a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación.

La razón subjetiva actúa en medio de la dialéctica, que es el modo propio del pensar filosófico: proceder por contradicciones que disuelven la totalidad de la conciencia y su tendencia a la unidad. "La esencia inmanente de la misma conciencia comunica a la contradicción el carácter de una ley ineludible y funesta. Identidad y contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de identidad; la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica, mide lo heterogéneo por la idea de la identidad" (T. Adorno, *Dialéctica negativa*).

Esta dialéctica se resuelve por la "interacción simbólicamente mediada" (J. Habermas), por el lenguaje. El modelo para pensar la acción social es el de una acción orientada al entendimiento entre los sujetos, sobre la base de un consenso, que parta de la aceptación de pretensiones de validez, susceptibles de crítica o examen, en el medio específico del "habla". La ética es una abstracción, una ciencia reconstructiva, contextualizada por elementos histórico-culturales.

La historia

La concepción histórica parte de una idea inmanentista enraizada en una visión del hombre que transita una existencia noticiosa, continuamente solicitado por lo penúltimo y medido por una información que es sinónimo de su poder. Un ser que se consuma en la acción exterior, frente a un "otro" intangible, devorador de una realidad escrita con mayúscula, de modo que su vacío real se torna patético: Pueblo, Libertad, Democracia, Derechos Humanos, Evolución, Transformación, Realidad Social, etc. "Todas las sociedades están signadas por las experiencias y las prácticas a través de las cuales, a lo largo del tiempo, los diferentes grupos han ido configurando la trama de relaciones sociales que le confieren a cada una de ellas su fisonomía específica" (CBC, Ccias. Soc., p.12).

Una historia que se entiende a través de categorías de fractura y diferencia, o si se prefiere de dialéctica (N.E. nº 50, p. 37), a favor de diversas ideologías que podemos caracterizar como un reduccionismo sociológico, según la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci, además de los aportes de la Escuela Francesa de los Anales de Marc Bloch, que promueven una manera de concebir nuestra presencia y significación históricas sin vínculo alguno con el pasado, a partir de un presente sin trasfondo. Es decir, una historia sin tradición real, pues "cada discurso

histórico es producto de una mirada especial que depende de cada momento de la historia, de la situación del historiador y de su contexto" (G. Crespí, N.E. nº 48, p. 58). Tal modelo de existencia histórica proclama de manera sintética: nada es anterior, nada ha sido recibido y, en consecuencia, nada tenemos adeudado: "La comprensión de la contemporaneidad encuentra en la explicación del ayer una de sus claves, sin que esto signifique que haya que reconocer filiaciones mecánicas entre el pasado, el presente y el futuro" (CBC, Ccias. Soc., p. 12).

Así se asiste a la erradicación de las tradiciones sagradas y profanas. En estas condiciones de a-historicidad, el hombre se halla a merced de su praxis. El objetivo principal –tal vez único– es la formación de la conciencia histórica, esto es, la capacidad de *percibir y experimentar* (conciencia del pasado en base a los sentidos y sentimientos); capacidad de *interpretar*, de analizar el pasado en un contexto racional, en relación al *presente* (carácter dinámico y perspectivado por el cual *se construye* e interpreta al pasado); y capacidad de *orientar nuestra vida*, a través de la formación de juicios históricos (problematización de juicios críticos y elaboración de argumentos subjetivos). (N.E. nº 48, p.49). Se trata, pues, de "reconocer el esfuerzo y los afanes desplegados por los hombres y las mujeres en diferentes territorios y a través del tiempo, mediatizados por sus relaciones económicas, sociales, políticas y sus culturas en permanente proceso de transformación, permite apreciar el valor de lo logrado, desarrollar el sentido de responsabilidad frente a las generaciones futuras y, en consecuencia, dimensionar las expectativas del presente desde una perspectiva más rica y reflexiva" (CBC, Ccias. Soc., p.3).

En la historia, pues, no hay hechos puros, no hay santos ni demonios, ni verdades absolutas: sólo *continuos redescubiertos* y *nuevos interrogantes*, que plantea la gente común, en la vida cotidiana. Así se pierde la experiencia de la continuidad de las obras, lo cual hace grandes y duraderos los proyectos y promueve la admiración de las generaciones futuras, pues "la identidad colectiva siempre fue definida desde un núcleo de poder. La lucha del hombre contra el poder es siempre la lucha entre la memoria y el olvido" (N.E. nº 50, p. 37).

En verdad, el conocimiento de los hechos de la historia y su enseñanza, no es un conocimiento científico, como lo es el conocimiento empírico de los fenómenos naturales. La realidad de la naturaleza está regida por leyes ontológicas necesarias; la actividad humana, en cambio, no puede desvincularse de la causalidad ontológica libre. Es absurdo postular la posibilidad de leyes necesarias para tales fenómenos y encuadrarlos dentro de las "Ciencias Sociales". De hecho se da sólo una conexión probable, pero no se puede desjerarquizar a la Historia, reduciéndola a una mera "ciencia social".

Fundamentación psicopedagógica

La fundamentación psicopedagógica del aprendizaje viene dada por dos pensadores: Vygotsky y Ausubel. El primero aporta la teoría de la *Zona de desarrollo próximo*, como anticipación del aprendizaje, y el segundo, el concepto de *aprendizaje significativo*.

L. S. Vygotsky (1896-1934) es un pensador ruso, muerto prematuramente, cuando aún no había terminado de precisar sus teorías. De origen marxista, su concepción no puede desvincularse de la Revolución Bolchevique (1917), pues ella es motivo de sus reflexiones (J. Bruner, *Concepciones de la infancia: Freud, Piaget y Vygotsky*).

En efecto, parte de una idea marxista del hombre. Su mirada estaba puesta en el futuro: en cómo el niño se "apropia" del bagaje generativo con el cual debe "construir" mundos posibles, utilizar los instrumentos de la cultura para crear el presente y el futuro, siendo la "conciencia social" la herramienta principal.

La mente humana está cercada por las limitaciones históricas, siendo el crecimiento un proceso de afuera hacia adentro: la inteligencia sólo es la capacidad para comprender y utilizar los dispositivos intelectuales y lingüísticos, transmitidos culturalmente a través del lenguaje. Este cumple una doble función: representa el mundo, clarificando el pensamiento del niño mismo sobre él; y lo comunica a los demás, ambas formas a través de un *lenguaje generativo*, sometido en su estructuración a las exigencias del discurso y del intercambio. El niño no se enfrenta al mundo como problema, sino como formando parte de él en colaboración con los otros, mediante procesos simbólicos.

Su idea de la Psicología está basada en la *actividad*, es decir, el hombre actúa sobre los estímulos para transformarlos, pero no directamente, sino a través de instrumentos, los cuales son de dos tipos:

a) *Herramientas*: actúan materialmente sobre el objeto (Ejemplo: un martillo permite introducir un clavo, modificando la madera). Por esto Engels le concedió tanta importancia al trabajo –dirá Vygotsky– en el proceso de *hominización*.

b) Sistemas de *signos o símbolos* que median nuestras acciones: lenguaje hablado, sistemas de medición, de cronología, de lecto-escritura, etc., son algunos ejemplos. Los signos modifican, no al objeto, sino al sujeto que los utiliza como mediadores y están formados por conceptos y estructuras organizadas de conceptos que se adquieren por interiorización, a partir de la cultura y el medio social. Para Vygotsky, los significados no están en la realidad (metafísica), sino en los objetos y personas que median en la interacción del niño con los objetos.

En consecuencia, el aprendizaje es un proceso de *internalización* o de transformación de las acciones externas –sociales–, en acciones internas –psicológicas–. Todas las funciones superiores, tales como inteligencia, voluntad, memoria, no son facultades del alma, sino que se *originan* como relaciones entre seres humanos.

El proceso de internalización, fuertemente dominado por el activismo del "*learning by doing*" (Dewey) y por el evolucionismo, ocurre en tres fases o serie de transformaciones:

1) Una operación que inicialmente representa una actividad externa se reconstruye y comienza a suceder internamente. Y Vygotsky da la siguiente explicación: "Es de esencial importancia para el desarrollo de los procesos mentales superiores la transformación de la actividad que se sirve de signos, cuya historia y característica quedan ilustradas por el desarrollo de la inteligencia práctica, de la actividad voluntaria y de la memoria" (Vygotsky, *Los procesos psicológicos superiores*).

2) Un proceso interpersonal (a nivel social) queda transformado en otro intrapersonal (en el interior del niño), pues todas las funciones superiores se originan como relaciones entre los hombres. La inteligencia no tiene como objeto la verdad, ni la voluntad el bien, sino que el intercambio social da validez al conocimiento.

3) La transformación de un proceso interpersonal en intrapersonal es el resultado de una serie de sucesos evolutivos. "La internalización de las actividades socialmente arraigadas e históricamente desarrolladas es el rasgo distintivo de la psicología humana, la base del salto cualitativo de la psicología animal a la humana" (Vygotsky, op. cit.). Es evidente que Vygotsky conocía a Darwin y aceptaba su teoría.

La idea de la "*Zona de desarrollo próximo*" no es más que la repetición de la psicología tradicional, pero con un enfoque que apunta a justificar la conducción del aprendizaje por parte del maestro, necesaria para el proceso de adoctrinamiento que era menester para imponer la Revolución, esto es, transformar el pensamiento de los hombres a través de la educación.

Tal concepción supone que hay una interdependencia entre desarrollo y aprendizaje. La presencia de este último, o su incidencia sobre el desarrollo, aceleraría el proceso de maduración, creando una distancia entre el nivel de desarrollo real y el nivel de desarrollo potencial: la "zona de desarrollo próximo", que Vygotsky define como sigue: "No es otra cosa que la distancia entre el nivel real de desarrollo, determinado por la capacidad de resolver independientemente problemas, y el nivel de desarrollo potencial, determinado a través de la resolución de problemas bajo la guía de un adulto o en colaboración con un compañero más capaz".

La función del maestro o profesor no es otra que la de proporcionar al niño tareas que corresponden a su nivel de desarrollo. La conciencia del profesor y su habilidad para lograr que esa conciencia sea accesible a los alumnos para construir el conocimiento y sus propias habilidades, son la condición para que la educación se produzca, pues ésta no es otra cosa que la continuación del diálogo por el que se *construye* el mundo social.

La educación sin maestro es tan imposible, como pretender acceder a un "meta-conocimiento" sin ascender intelectualmente a niveles superiores, a través de la reflexión y la conciencia de los propios actos, en el marco de la *instrucción*. Como se puede inferir de lo expresado en los CBC, fuera del *"ambiente alfabetizado"*, no seríamos hombres, siendo la escuela la que provee de *"sistemas de significatividad personal y social"*.

Por su parte, Ausubel completa la teoría de Vygotsky, acercándola, o haciéndola bajar al aula. Acepta que el aprendizaje es la reestructuración que vincula las estructuras existentes con las nuevas, según un *eje vertical* y otro *horizontal*.

El primero estaría representado por un tipo de aprendizaje realizado por el alumno a través de procesos de codificación, transformación y retención de información: *aprendizaje memorístico o repetitivo*, que parte de una relación arbitraria.

El segundo, representado por el *aprendizaje significativo*, supone trazar estrategias de instrucción planificadas, en orden a provocar un aprendizaje, comprendiendo tanto la enseñanza receptiva (clase magistral, lectura comprensiva de un texto), hasta la enseñanza basada en el descubrimiento espontáneo del alumno (investigación en laboratorio, resolución de problemas). El aprendizaje significativo supondría una relación no arbitraria y sustancial, entre lo que el alumno sabe y lo nuevo.

Si el hombre es un ser inteligente, no es posible ningún tipo de aprendizaje que no comprometa el sentido, la significación. La ausencia de sentido estaría indicando un adiestramiento, que no es propio, natural o esencial en el hombre.

Finalmente, y dentro de una concepción totalmente nominalista y material, Ausubel distingue tres tipos de "aprendizaje significativo":

1) Aprendizaje de *representaciones*: las palabras particulares representan y significan psicológicamente las mismas cosas que sus referentes, por ejemplo, la adquisición del *vocabulario*. Es previo a los conceptos y posterior a la formación de conceptos. Los nombres de las cosas son convencionales y arbitrarios, por lo cual es necesario repetirlos para afianzar esa asociación arbitraria.

2) Aprendizaje de *conceptos*: son "objetos, eventos, sistemas o proposiciones que poseen atributos de criterio comunes y que se designan

mediante algún símbolo o signo". Hay dos medios para lograrlos: un proceso de *formación* por abstracción inductiva a partir de la experiencia (Nivel Inicial); y un proceso de *asimilación*, que consiste en relacionar los nuevos conceptos con otros anteriormente formados (la vida escolar y adulta). Este último tendría un carácter receptivo y sólo se daría por la *instrucción*.

3) Aprendizaje de *proposiciones*: son dos o más conceptos ligados en una unidad semántica y se logran por asimilación. Este tipo de aprendizaje es muy importante pues Ausubel considera que lo que hacemos depende de lo que la teoría nos dice sobre el mundo, no de cómo es el mundo en la realidad.

Contructivismo y Realismo

El origen filosófico de las nuevas corrientes pedagógicas que se han impuesto en el mundo en la última mitad del presente siglo, se desarrollan dentro del marco idealista del pensamiento de Kant y Hegel, asumido y reelaborado por la Escuela de Francfort.

Su planteo se fundamenta en una crítica a la concepción que la filosofía tradicional tenía sobre la racionalidad de lo real y el valor de la verdad (objetividad y universalidad) en el conocimiento.

En efecto, a partir de Kant la razón teórica se desprende de la realidad objetiva, la cual deja de ser inteligible para el hombre y, en su lugar, instala el fenómeno, lo que aparece en el ámbito del espacio y del tiempo. Y será la voluntad y la ley moral el fundamento de la libertad, la que, por tanto, no tendrá más su razón y fundamento en la verdad.

En síntesis, el reino de la objetividad ha sucumbido frente a la subjetividad del pensamiento. A ello se agregará, posteriormente, el pensamiento marxista, quien con su acentuación en lo social, conforma el origen del llamado "contextualismo" contemporáneo, dentro de cuyos límites se encuentra el "Constructivismo", tanto en su versión piagetiana, cuanto en la de Vygotsky y Ausubel.

Tal como lo define G. Benson (*Epistemología y ciencia curricular*), "el constructivismo es una perspectiva que rechaza la idea de que existe una colección «objetiva» de datos que es confrontada con la realidad del mundo. El constructivismo, por el contrario, cree en una comprensión del mundo cuidadosamente construida a través de la cual las personas interpretan sus experiencias". Se trata, pues, de un sujeto activamente comprometido en el conocimiento, que no es otra cosa que una construcción coherente y significativa para él. Y es el contexto social el que determina lo que debe ser considerado conocimiento, por lo cual, los criterios se convierten en contexto-dependientes, en lugar, por ejemplo, de verdaderos, o bellos, o buenos, por sí mismos.

Si bien el constructivismo no es unívoco (Piaget, Vygotsky, Ausubel, etc.), sino que presenta o parte de distintos supuestos, todos acuerdan en sostener que es el sujeto el que construye los conocimientos, que se debe capacitarlo para solucionar problemas y formar su capacidad crítica para que modifique sus esquemas de conocimiento.

Ese *sujeto* que construye diariamente sus conocimientos, no es el resultado sólo del ambiente o de sus disposiciones internas, sino del intercambio entre ambos factores. En consecuencia, el conocimiento no parte de la realidad, sino de los esquemas que ya posee o que ha adquirido antes, como si el alma, en el caso de que la tuviera, poseyera ideas innatas, pues no se explica cómo surgen los primeros esquemas del ser humano, a partir de los cuales construirá los sucesivos.

El *esquema* es definido por M. Carretero (*Constructivismo y educación*) como sigue: "es la representación de una situación concreta o de un concepto que permite manejarlo internamente y enfrentarse a situaciones iguales o parecidas en la realidad". De modo que el sujeto no actúa directamente sobre la realidad, sino a través de los esquemas, y cuando alguno de los elementos de éstos falta, la repetición de la acción se ve dificultada, tal como lo expresara Pavlov en sus ya célebres "reflejos condicionados".

Para algunos (Vygotsky), el *aprendizaje* no se produce fuera del contexto social. Las funciones psicológicas superiores, tales como la comunicación, el lenguaje, el razonamiento, tienen tal origen interpersonal, que luego se internalizan en un proceso intrapersonal. Las discusiones en grupo y las discrepancias estimulan y favorecen el aprendizaje.

Para otros (Ausubel), el aprendizaje es una actividad significativa, que está directamente vinculada a las relaciones entre lo conocido y lo nuevo. La *significatividad* no está puesta en el producto final (verdad, enriquecimiento cultural, crecimiento espiritual, etc.), sino en el proceso mismo del comprender. En tal sentido, los conflictos cognitivos o contradicciones servirán para cambiar la concepción inicial del alumno, aunque coexista con la nueva: lo importante es el proceso de cambio por el cambio mismo y no porque se considere a lo nuevo como lo mejor.

Realismo pedagógico

Para la concepción pedagógica que parte de la realidad material y trascendente del hombre y del mundo, los *fines* de la educación se orientan a la formación total del hombre (no sólo como sujeto social), teniendo en cuenta su doble dimensión de naturaleza-sobrenaturaleza; su espíritu-cuerpo; su interioridad-exterioridad; su individualidad-sociabilidad. Es decir, prepara al hombre para su destino terrenal y trascendente.

El *educador* tiene una noble misión de conducirlo a ese destino, en colaboración con la familia y con la sociedad, pues el educando tiene el sagrado valor de persona que lo dimensiona en una fraternidad humana, superadora de todas las divisiones sociales.

La *relación educativa* es, por tanto, de persona a persona, a la luz del amor, que paternaliza la acción pedagógica en el sentido de una entrega total al fin mismo del hombre.

Conocer significa superar los límites del propio ser individual y completarse en una representación del todo, pues las cosas son ideas concretas, de las cuales el hombre, al conocerlas, toma su forma, esto es su idealidad, su inteligibilidad.

Las *cosas* están, pues, compuestas de materia y forma. La materia nos proporciona los caracteres particulares e individuales, asibles por los sentidos; la forma nos brinda los caracteres universales e inteligibles (esencias). Y el hombre, en tanto compuesto de materia y espíritu, debe conocer de acuerdo a su naturaleza: partir de los sentidos para acceder a la abstracción de la inteligencia.

El *entendimiento humano* no posee ideas innatas, ni criterios de verdad: nada hay en el intelecto que antes no haya pasado por los sentidos. En consecuencia el *conocimiento* no puede ser otra cosa que la abstracción del universal contenido en las cosas.

La *verdad* es la correspondencia entre la cosa real y la cosa conocida, es decir, tiene una evidencia objetiva. El error nace de la falsa interpretación que hace el hombre (que nosotros veamos el sol pequeño es verdad; que deduzcamos que el sol es pequeño es un error que no está en el sol, sino en el hombre).

Si bien es posible el *auto-aprendizaje*, lo más común y facilitador es la ayuda que puede brindar el educador en este proceso, *aprendizaje* que, en todos los casos, lo realiza el alumno. El maestro, al igual que el médico, no causa la ciencia (la salud), sino lo que hace es proponer la ciencia estimulando la inteligencia del alumno para que la asuma por medio de la actividad personal. La noción presentada por el maestro da pie a un proceso cognoscitivo idéntico al que se inicia con una sensación.

Creo que el hombre es un ser libre e inteligente, capaz de conocer y valorar el ser y los seres y de decidir en favor de su doble naturaleza. En consecuencia, su excelencia supera su encasillamiento en esquemas, en confrontaciones sociales, en similitudes mecánicas, en reflexiologías condicionadas, mientras que su fin y su aspiración es el conocimiento y encarnación de los valores trascendentes de Bien, Verdad, Belleza y Justicia, valores que lo explican y satisfacen su dimensión espiritual.

Análisis de los Contenidos Básicos Curriculares (Nivel Inicial y E.G.B.)

ÁREA DE LENGUA

Es algo indiscutible que el hombre se perfecciona por medio del lenguaje, de la palabra, pues éste –el lenguaje– es expresión de sentido y manifestación del entendimiento. El hombre es el único que puede proferir una palabra inteligente mediante un acto creativo.

El lenguaje tiene una normativa transpersonal, que supera a la persona, desde el momento que es expresión de la esencia de las cosas; y posee una ductilidad tal que permite la recreación permanente.

El lenguaje es una realidad que nos posee, nos atrapa, nos condiciona en nuestra propia situación de hombres, pues fuera de él no podemos vivir, ni pensar, ni ser, desde el momento que somos obra de la Creación Divina a partir del Logos primigenio.

Sin embargo, el lenguaje humano no crea el mundo, como el Logos Divino, mas sí lo hace inteligible al hombre, a través del poeta que recupera, en el lenguaje, la convivencia de los hombres con Dios (Hölderlin).

El lenguaje libera al hombre de la presencia de las cosas, remontándolo a la esfera de los símbolos. Es un medio que vincula lo visible y lo invisible, el mundo de la *physis* con el reino de lo simbólico. Por ello, permite descubrir, nombrar, embellecer, relacionar y gozar de las cosas; y referir una determinada realidad a un contexto significativo mayor. El lenguaje es, pues, un absoluto que da sentido a la realidad, en un constante acto de recreación, de vida, de comunicación, a nivel humano y divino-humano.

Es por ello que la palabra no sirve sólo para comunicarse a un nivel social, sino –y principalmente– para celebrar poéticamente lo sacro y lo profano. Sin esta función esencial del lenguaje no sería posible la comunicación, pues la palabra hace transitar al hombre por el camino de una comprehensión superadora de la mera racionalidad.

Y si el lenguaje no cumple con esta misión esencial, lanza al hombre por el precipicio de su destrucción. Por ello, Hölderlin decía que el lenguaje es el más peligroso de los bienes concedidos al hombre, peligroso para el *poeta*, cuando no capta los destellos de lo divino para transferirlo al hombre; y peligroso para el *hombre*, por la posibilidad de *entrar en lo cotidiano* y perder la sacralidad. Cuando esto ocurre –a nivel del poeta y del hombre– se quiebra el vínculo entre Dios y los hombres. Y tal es lo que ocurre en la Transformación Educativa Argentina.

En la Introducción a los CBC de Lengua se lee: "El lenguaje es esencial en la conformación de una comunidad. La cultura lingüística contri-

buye a estructurar la sociedad, acompaña su historia y forma parte de su identidad" (p.3). Estaríamos tentados a pensar que se está de acuerdo con San Isidoro de Sevilla quien sostiene que el lenguaje crea los pueblos y no a la inversa. Pero, en sucesivos y abundantes textos posteriores, esta posibilidad queda truncada. Veamos algunos de ellos: "La adquisición de la lengua nacional, en aquellos registros y variedades estandarizados –lenguaje de los medios masivos de comunicación social– que permitan al niño y a la niña una inserción social positiva en la comunidad nacional, se acompañará con el respeto y valoración de las pautas lingüísticas y culturales de un contexto familiar y social, y, en el caso de las áreas donde existen lenguas en contacto, especialmente aborígenes, a partir de la alfabetización inicial en lengua materna, donde la enseñanza del castellano se realice mediante metodologías propias de la adquisición de una segunda lengua" (p.5). Y en la misma página se sostiene que "Existe una estrecha relación entre lengua, cultura e identidad personal y social, donde la identidad se reconoce en el sentido de pertenencia a un grupo con el cual se tienen lazos objetivos y simbólicos, entre ellos la lengua, que constituye uno de los más poderosos factores de cohesión social".

Es evidente que esta posición no se sustenta en una concepción esencial y universal de la palabra y el lenguaje, ni reconoce la identidad de Hispanoamérica a partir de la obra de España en el acto del descubrimiento, conquista y evangelización de este Continente. Más bien, se parte de una idea contraria: "Los contenidos de Lengua suponen un hacer y un pensar en cómo se hace... Los procedimientos de reflexión acerca de los hechos del lenguaje y las conceptualizaciones necesariamente secundan las actividades de producción y toman como insumo imprescindible las experiencias concretas relacionadas con el habla, la escucha, la lectura y la escritura" (p.19). El ser no fundamenta el hacer, sino que la acción crea el ser, como lo expresara tan bellamente Göethe, en su *Fausto*, cuando describe el quiebre que significa la modernidad para el pensamiento.

El lenguaje, en tanto, reducido a "medio privilegiado de comunicación" (p.3), reserva como única dimensión la representativa –no la referencial ni la relacional– para apropiarse "de las imágenes del mundo compartidas, de los saberes socialmente convalidados e históricamente acumulados" (p.3).

Así, aquel hombre que no posee el dominio de la palabra, queda marginado socialmente (p.3), no empobrecido, ni al margen de una auténtica identidad personal. Y el hombre al que se refiere la Transformación Educativa, es aquél que no recibe la escolarización obligatoria, pues es un analfabeto en una sociedad letrada (p. 3).

La finalidad de la enseñanza de la Lengua no es otra que aprender *"un conjunto de contenidos tendientes a la formación de un pensamiento crítico, que busca incansablemente nuevas respuestas, que formula nuevas preguntas"* (p.23), según una línea o coordenada de razonamiento y participación absolutamente horizontal, sin posibilidades de alcanzar trascendencia alguna, como está planteado en los contenidos actitudinales: "Confianza en sus posibilidades de plantear y resolver problemas lingüísticos. Disciplina, esfuerzo y perseverancia en la búsqueda de posibilidades del lenguaje. Gusto por generar estrategias personales de resolución de situaciones lingüísticas y comunicativas" (pp.23-24), etcétera.

Veamos, finalmente, cuáles son las funciones que la Transformación Educativa le atribuye al lenguaje:

4 "... acceder a información, expresar y defender los propios puntos de vista, construir visiones de mundo compartidas o alternativas y participar en los procesos de circulación y producción de conocimiento" (p.3).

4 "El lenguaje también le permite la expresión de los afectos, los deseos, los sueños, y permite reflexionar sobre la propia identidad. A través del uso poético del lenguaje se crean mundos alternativos, se generan imágenes de gran valor estético, se accede a mecanismos que posibilitan una mayor riqueza en el uso de la lengua y se potencia la capacidad de expresión" (p.4). Muy lejos está la función mediadora entre el mundo de lo visible y de lo invisible que se le atribuye al lenguaje poético (Hölderlin, Marechal).

4 El lenguaje oral y escrito es un "medio de acceso y elaboración de saberes y conocimientos formalizados" (p.4).

4 "La sociedad demanda un dominio de la lengua escrita que habilite para elaborar una multiplicidad de mensajes, en una variedad de discursos, insertos en distintos contextos sociales y destinados a una diversidad de públicos lectores" (p.10).

4 "Escribir constituye un complejo proceso comunicativo, desde que tiene en cuenta la circulación social de los discursos en un ámbito cultural, y cognoscitivo, desde que implica la representación mental de los contenidos y estructuras de los mensajes..." (p.10).

En conclusión, podemos afirmar que la Transformación Educativa:

[Reduce el lenguaje (oral y escrito) a la comunicación, al uso personal y social de la lengua, que en la escuela se traduce en "lengua estándar".

[Preconiza un relativismo lingüístico (neonominalismo) que viene determinado por la situación comunicativa en la que se encuentra la persona, pues "el ser se constituye en la acción".

[Hay una vinculación horizontal con la lengua, reducida al intercambio social (Foucault), según el cual tienen igual valor los discursos periodísticos, los informes, los discursos administrativos, políticos, científicos, etc., que las novelas, los cuentos, la poesía.

[La Literatura (nacional o universal) queda limitada a ser un espacio diferenciado dentro de otros discursos sociales, pues –al igual que el lenguaje en general– posee una función social y de goce personal y estético.

[Las funciones del lenguaje pueden ser sintetizadas en lo personal y social (adquisición de información, dialéctica de la opinión y crítica, participación en la circulación de saberes socialmente significativos), mientras que el lenguaje poético es mera expresión de valor estético, emocional y ficcional. A este respecto, citemos el Fragmento de Heráclito que dice: "Difícil luchar con el deseo, pues lo que quiere lo adquiere a expensas del alma" (Fragm. 85).

Si como decía San Isidoro de Sevilla, son las lenguas las que configuran y crean los pueblos, una lengua así concebida significa la muerte del hombre argentino, pues se anula la tradición greco-romana-cristiana que, a través de España, le da fundamento y razón de ser y de existir a los hombres de esta bendita tierra.

Área de Ciencias Naturales

El dominio de las Ciencias Naturales adolece del mismo enciclopedismo que todas las áreas de esta Transformación Educativa. Así se piensa que, enseñando todo a todos, el hombre estará en condiciones de participar con eficacia y eficiencia en el "proceso transformador" de la sociedad argentina y mundial.

Luego de brindar una visión de la Ciencia limitada a lo cotidiano y social –"La ciencia puede y debe enseñarse de manera que los alumnos y alumnas puedan emplearla en su vida diaria y extenderla en una dimensión social" (CBC, Ciencias Naturales. p.4)– afirma lo que, en nuestro criterio, es un error: "... de la Antigüedad hasta el Renacimiento, las ciencias naturales se vieron desde una perspectiva globalizadora que recupera también aspectos de las artes, la matemática y la estética. Esta unidad se fragmentó a medida que tuvo lugar un acentuado proceso de especialización" (CBC, Ccias. naturales, p.4), concluyendo, en la misma página, con una aseveración también equivocada, cual es sostener que tal ritmo de especialización hizo necesario "complementar dicho proceso a través de grupos interdisciplinarios de trabajo constituidos para abordar una realidad compleja".

Luego, a pesar de las modificaciones de que fueron objeto los CBC (Res. 40/95), lo cierto es que a lo largo de todo el desarrollo de estos

contenidos, se dan por supuestas y aceptadas las teorías de la evolución, tanto en su versión lamarckiana, cuanto darwiniana, como así también la explicación del "Big Bang".

Veamos los textos:

"Los contenidos de este bloque [La vida y sus propiedades] son uno de los pilares sobre los que se asienta la posibilidad de mejorar la calidad de la vida humana, pues contribuyen al conocimiento que las personas construyen sobre sí mismas..., y a la comprensión de los procesos mediante los cuales la vida se perpetúa y evoluciona sobre la Tierra" (CBC, C.N., p.6).

"Los contenidos referidos al organismo humano sirven de ejemplo para la comprensión de la anatomía y funcionamiento de los animales superiores, pues, en términos generales, su anatomía y fisiología no son muy diferentes de las de otros mamíferos" (CBC, C.N., p.8).

"La teoría de la evolución permite explicar la diversidad presente en los seres vivos y la cronología de su presencia en la Tierra. El hecho de que las especies presentes hoy en la Tierra han evolucionado de otras que eran distintas a las actuales permite pensar también que muchas de las actuales especies serán sustituidas por otras" (CBC, C.N., p.10).

"Se plantean las posturas de Lamarck y Darwin, se abordan el mecanismo de la selección natural y los procesos de extinción de especies..." (CBC, C.N., p.11).

"Se analizan modelos cosmológicos entre ellos el de la evolución del Universo según el modelo de la gran explosión" (CBC, C.N., p.18).

Ciencia tradicional y ciencia moderna

Hasta el comienzo de la Edad Moderna (siglo XIV), la metafísica estaba en la cima del conocimiento, y a ella se subordinaba todo aquello que pertenece al dominio de los resultados o aplicaciones. Las ciencias en tanto conocimientos relacionados con el campo de lo relativo, de lo contingente, son un reflejo del conocimiento absoluto y de los principios que rigen, explican y configuran la realidad. De allí que las ciencias se organizan jerárquicamente por su aproximación con tales principios.

Una ciencia se define no sólo por su objeto, sino también por el modo de enfocarlo, pues el objeto puede ser común a varias ciencias, pero el punto de vista desde el cual se lo aborde, puede dar origen a ciencias muy distintas. Por ejemplo: la física, en su concepción tradicional, es la ciencia de la naturaleza, tiene por objeto la naturaleza, el ámbito del devenir, ocupándose de las leyes que la rigen. Si se la compara con la moderna física, es otra ciencia absolutamente distinta, principalmente por dos razones:

1) Hay en la física actual múltiples especialidades, ajenas unas a otras, tal que reuniendo todas no tendríamos la física antigua.

2) Existen dos concepciones distintas de ciencia, por lo cual el modo de enfocar el conocimiento es sustancialmente diferente.

La concepción antigua relaciona todas las ciencias con los principios como aplicaciones particulares, mientras que esta relación no es admitida por la ciencia moderna. Esta última sostiene que las ciencias son independientes, adscribiéndose a una postura agnóstica que declara incognoscible lo que las sobrepasa.

Esta limitación las priva no sólo del verdadero conocimiento, del conocimiento universal; las condena a una dispersión en el detalle que las aleja incluso de la certeza, convertida ésta en probabilidades y aproximaciones, en construcciones hipotéticas; y les quita la solidez que deviene del grado de cierta inmutabilidad que le brinda la relación con los principios metafísicos.

Lo único que interesa a la ciencia moderna son las aplicaciones prácticas, válidas para la vida diaria y social (CBC), creyendo que una teoría se demuestra por los hechos, cuando la verdad es que los mismos hechos se explican por diferentes teorías. Claude Bernard reconoció la necesidad de verdades *a priori*, de conceptos y leyes, para explicarlos. "He aquí los dos papeles complementarios –escribe R. Guenón– que pertenecen por sentido propio a las «ciencias tradicionales»: por un lado, como aplicaciones de la doctrina, permiten relacionar entre sí todos los órdenes de la realidad, integrarlos en la unidad de la síntesis total; por otro, constituyen una preparación a un conocimiento más elevado, una suerte de encaminamiento hacia este último y, en su repartición jerárquica según los grados de existencia con los que se relacionen, forman por lo tanto algo así como otras tantas gradas con ayuda de las cuales es posible ascender hasta la intelectualidad pura" (*La crisis del mundo moderno*, p.82).

Hay, pues, dos puntos de vista, diferentes pero complementarios, uno descendente (de los principios a las aplicaciones), y otro ascendente que parte de las aplicaciones para llegar a los principios. Lo que cuenta es que las ciencias lleguen a los principios, pues no hay ciencia sino de lo universal (*unus versus*, la diversidad ordenada a la unidad), cuyo modo de captación es la intuición intelectual, conocimiento más elevado e independiente de todo vínculo con lo sensible: "... en virtud de la correspondencia existente entre todos los órdenes de la realidad, las verdades de orden inferior pueden considerarse como símbolo de las de orden superior y, en consecuencia, servir de «sostén» para llegar lógicamente al conocimiento de estas últimas" (R. Guenón, op. cit., p. 35).

No se puede limitar ni confundir "inteligencia" con "razón". La inteligencia (del latín *intus legere*, leer entre líneas), es la capacidad propiamente humana de llegar, por la intuición intelectual, a la esencia misma de las cosas, despojada de todo contacto con lo sensible (*nóesis* o intuición en Platón), que es el conocimiento más perfecto.

Mientras que la razón es la capacidad de relacionar conceptos que, si bien son abstractos, no presentan una desvinculación total con lo sensible (opinión o *doxa*, en Platón).

La inteligencia, que no es simplemente la capacidad para resolver situaciones problemáticas nuevas, es lo requerido para la ciencia tradicional, mientras que la razón pertenece al dominio de la ciencia moderna, desde que Descartes la instaló en el reino de lo cognoscible.

Concluyendo, no es la especialización una consecuencia de la fragmentación de la ciencia, sino que es el corolario de un cambio de mentalidad, de concepción, que caracterizó a la Antigüedad y a la Modernidad de modo singularmente diferente.

El evolucionismo de Lamarck

Juan Bautista Lamarck (1748-1829), fue un naturalista francés que, en sus principales obras, *Discurso de apertura* (1800) y *Filosofía zoológica* (1809), sostuvo que la experiencia comprueba en los tipos naturales de organización, ciertas anomalías, consecuencias de circunstancias que tienden a romper la regularidad, como, por ejemplo, el medio (clima, alimentación).

Así, escribió "la organización de los animales, en su complejidad creciente, desde los más imperfectos, sólo ofrece una gradación irregular, cuya exposición presenta multitud de excepciones que no tiene en su diversidad apariencia alguna de orden". Estas alteraciones, aparentemente incausadas y sin ningún principio rector u ordenador, son consecuencia de la influencia del medio, que ocasiona modificaciones y desplazamientos en los órganos, cambios que se fijan por el hábito como medio de satisfacer necesidades.

El finalismo de Lamarck, no aceptado en su tiempo, pues científicamente no se puede demostrar que el ambiente modifique el patrimonio genético de las especies, ni que la evolución se da para lograr una mejor adaptación (¿qué adaptación lograron todas las especies que con el correr de los siglos han ido desapareciendo?), se puede resumir en cuatro leyes, a saber:

1) *La vida, por su propia fuerza, tiende continuamente a acrecentar el volumen de todo cuerpo que la posee y a extender sus partes*. Basta la simple observación de la realidad para afirmar esta ley.

2) *La producción de un nuevo órgano en un cuerpo animal es el resultado del advenimiento de una nueva necesidad y del nuevo movimiento que esta necesidad suscita y alienta.* A este respecto, citamos las palabras del Dr. R. Leguizamón, quien en *La ciencia contra la fe*, sostiene: "... las características de todo ser viviente están rigurosamente programadas –hasta el último detalle– a nivel del código genético; esto es, en el conjunto de la información hereditaria que se transmite de los progenitores a su descendencia y que hace que cada ser viviente sólo pueda engendrar –en forma inexorable– otro ser viviente de su misma especie". El medio no puede actuar sobre el *genotipo* (el código genético presente en el ADN), sino sobre el *fenotipo*, es decir, el organismo ya formado, cambios que no hay modo de que se incorporen a las complejísimas moléculas de "ácido desoxirribonucleico" (ADN).

3) *El desarrollo de los órganos y su fuerza de acción están constantemente en razón directa con el uso de los órganos mismos.* A este respecto, dejamos que Georges Cuvier (1769-1832) con fina ironía lo refute: "No son los órganos, es decir, la naturaleza y la forma de las partes, lo que da lugar a las costumbres y a las facultades; son las costumbres, la manera de vivir, lo que, con el tiempo, hace nacer los órganos; salen membranas en los pies de los pájaros acuáticos a fuerza de querer nadar; a fuerza de ir al agua y no querer mojarse se les alargan las patas a los pájaros de río; a fuerza de querer volar se convierten en alas los brazos de todos, y los pelos y escamas en plumas; y no se crea que añadimos u omitimos nada; empleamos los mismos términos que el autor... Se comprende que, una vez admitidos tales principios, sólo hacen falta tiempo y circunstancias para que el infusorio o el pólipo acaben transformándose gradual e indistintamente en rana, en cigüeña, en elefante" (*Memorias de la Academia Real de Ciencias del Instituto de Francia*, París, 1835, t. XIII, pp.XX-XXI).

4) *Todo lo que ha sido adquirido, perdido o cambiado en la organización de los individuos, se conserva y transmite mediante la generación a los nuevos individuos.* La ciencia misma ha demostrado lo falaz de esta ley, como lo expresamos más arriba, pues el genotipo no puede modificarse por una acción externa. Aún más, en esta actualidad aciaga para el hombre, en la que la ingeniería genética alza sus brazos omnipotentes para manipular la vida, no ha logrado todavía modificar el código genético, aunque lo intenta.

En consecuencia, no se puede aceptar, científicamente, la tesis de Lamarck, que los órganos se modifican en función de las necesidades y del ambiente, y estas alteraciones se transmiten por generación.

"Lo extraño del hado de Lamarck –señala Erik Nordenskiold– es único en los anales de la biología –un teniente licenciado, sin ninguna base científica, que, partiendo de una tarea ruda de literato bohemio, se le-

vanta por el trabajo hasta una fama duradera como hombre de ciencias y que a la edad de 50 años, llega a ser profesor de una materia que no había estudiado antes...– publicó una cantidad de obras basadas en la especulación, sobre la historia de la evolución... los representantes subsiguientes de la investigación exacta, las miraron como especulaciones fantásticas... más de la mitad de su "Filosofía Zoológica", está colmada de especulaciones puramente teóricas, sobre la vida y sus manifestaciones... la causa de la evolución, ha sido aquí, un esfuerzo interno hacia la perfección, junto al influjo del ambiente" (*Evolución histórica de las Ciencias Biológicas*, Espasa-Calpe, Bs.As., 1949, pp. 363, 373, 374).

El evolucionismo de Darwin

Carlos Darwin (1809-1882), es quien más ha influido en el pensamiento científico de los dos últimos siglos, aunque en el presente, se trate más de una "fe darwinista", ajena al sentir y pensar del propio Darwin.

En sus dos obras más significativas, *El origen de las especies* (1859) y *La descendencia del hombre* (1871), expone sus tesis fundamentales: la selección natural y la transformación de las especies.

En la vida de los individuos se produce una selección natural que beneficia a los más aptos y perjudica a los que no lo son, generando variaciones accidentales y en sentido divergente (no siempre las mismas y en un orden determinado). En la lucha por la vida, sobreviven los más aptos, los cuales tienen mayor descendencia, y de quienes nacen nuevas especies caracterizadas por nuevos medios de adaptación.

Esta selección natural, que Darwin no puede explicar racionalmente y a la cual califica de "metáfora", es la causa de la presencia de las distintas especies y también del hombre sobre la faz de la Tierra.

Esta teoría que no cuenta, como dijimos, con explicación racional o científica alguna, deja muchos puntos oscuros y hace afirmaciones caprichosas, como cuando sostiene que las características propiamente humanas (religión, desarrollo intelectual, facultades morales, etc.), cuyo origen no puede explicar, son variaciones biológicamente inútiles, razón por la cual se conservan.

Darwin constata la evolución, pero no la explica, pues no puede dar razón del progreso, es decir, del surgimiento de un elemento nuevo, o el paso de lo menos a lo más (origen del alma, del lenguaje, de las facultades superiores del hombre, etc.). Más bien participa del optimismo del romanticismo idealista del siglo XIX que creía en el progreso espiritual, progreso que Darwin traslada a la ciencia. Así, expresa: "Yo me pregunto si las convicciones del hombre, que se han desarrollado desde el espíritu de animales de orden inferior, tienen algún valor y si puede tenerse alguna confianza en ellas. ¿Quién podría confiar en las convicciones del

espíritu de un mono, si es que existen convicciones en un espíritu semejante?" (*Vida y Correspondencia*, cit. por Abbagnano en *Historia de la Filosofía*, p.283).

No es posible demostrar científicamente la existencia de mutaciones por obra del azar, ni siquiera para generar un órgano nuevo y, además, que esta modificación pase a formar parte del código genético, pues tales mutaciones deberían afectar a las células germinales y ser dominantes. Por otro lado, tales mutaciones creativas "tendrían que encadenarse e integrarse en un mismo segmento del cromosoma para poder sumarse y dar origen, así, a un nuevo órgano, que no se produciría por la acción de una mutación, sino de miles de ellas... Esto plantea una imposibilidad estadística absoluta" (Leguizamón, op. cit.).

Darwin ignora, también, el concepto de organismo como un todo y la ley biológica del "todo o nada", según los cuales la aparición de un órgano nuevo, sin la modificación total del organismo, en lugar de ser una ayuda, se convertiría en un obstáculo para la supervivencia. Por ejemplo, cómo podría haber columna vertebral de hombre, sin cráneo de hombre? (Leguizamón). La selección natural significaría más bien un beneficio para los individuos más fieles al tipo, lo cual implica la conservación de la especie y no la transformación.

A este respecto, el Director del Museo Nacional de Historia Natural de París, Paul Lemoine, señala lo siguiente: "Las teorías de la evolución, de las que ha sido atiborrada nuestra juventud estudiosa, constituyen actualmente un dogma que todo el mundo sigue enseñando; pero cada uno en su especialidad, zoóloga o botánica, constata que ninguna de las explicaciones sostenidas puede subsistir... La selección natural, contrariamente a lo que pensaba Darwin tiene un efecto conservador y limita la variabilidad de las especies; la selección favorece la supervivencia de los individuos más fieles al tipo... Se deduce de esta exposición que la teoría de la evolución es *imposible.* En el fondo, a pesar de las apariencias *nadie cree ya en ella....* La evolución es una especie de dogma en el que no creen ya sus sacerdotes, pero que mantienen para su pueblo. Esto servirá, y hay que tener valentía de decirlo, para que los hombres de la próxima generación orienten sus investigaciones en otra dirección" (*Los seres vivientes*, Enciclopedia Francesa, París, 1837, t. V, 08-2).

Asimismo, no se puede confundir semejanza o parecido, con parentesco. Es decir, que ciertas especies animales tengan aspectos parecidos a los hombres en sus órganos, no implica que se encuentren en la misma cadena vital. La diferencia del hombre con el resto de los vivientes no es de grado, sino de naturaleza. El hombre es un ser inteligente, libre, que posee voluntad e intelige y se expresa por medio del lenguaje simbólico, características que son privativas de su especie y no se encuentran, por tanto, presentes en ningún otro ser animado, por más se-

mejanzas que éste presente. Además, el pensamiento, superior y trascendente a la materia, es imposible que se explique a partir de ella.

En tal sentido, el fisiólogo alemán –agnóstico él– Emilio Du Bois-Reymond (1818-1896), enumeró los enigmas que no resuelve el evolucionismo:

1) El origen de la materia y de la fuerza.
2) El origen del movimiento.
3) El nacimiento de la vida.
4) La ordenación finalista de la naturaleza.
5) El nacimiento de la sensibilidad y la conciencia.
6) El pensamiento racional y el origen del lenguaje.
7) La libertad del querer.

Enigmas todos que la ciencia no ha resuelto, ni los podrá resolver, pues no pertenecen a su objeto de estudio ni a su modo de aprehender la realidad. Por tanto debemos pronunciar con Du Bois-Reymond un categórico "ignoramus" e "ignorabimus" (ignoramos e ignoraremos).

El "big bang" y el "big crunch"

Stephen W. Hawking (1942) es un científico inglés, que partiendo de las verificaciones fotográficas del telescopio espacial Hubble sobre el "eco" del Big Bang, comenzó, junto a Penrose, un estudio teórico de la teoría de la relatividad respecto al origen y posible final del Universo.

Sostiene que el Universo comenzó hace 15.000 millones de años con un estallido, la llamada "sopa originaria", comenzando un movimiento de expansión y otro de contracción de la materia, origen de las galaxias, los planetas, y todo lo existente.

Esa *sopa originaria* fue, inicialmente, una materia uniforme y caliente. Hawking se propuso estudiar cómo se condensó para dar origen al universo y por qué esa expansión se desarrolla a gran velocidad y puede invertirse para generar un proceso de contracción.

Para Hawking, el espacio-tiempo no es plano, sino curvo y cerrado, y visto en dos dimensiones, ese espacio sería esférico. Esa esfera tiene dos polos imaginarios, en uno de los cuales se ubica el *Big Bang* y en el otro el *Big Crunch* y, en la distancia media, el círculo máximo, esto es, el Ecuador.

El tiempo transcurriría en la dirección de un meridiano cualquiera, y los paralelos nos indicarían el tamaño (proceso de expansión) del universo hasta el Ecuador. Luego se produciría un proceso de contracción, que nos conduciría al *Big Crunch* (colapso universal), no como un final, sino como el comienzo de un nuevo proceso de expansión seguido de otro de contracción, en un movimiento cíclico.

Hawking deja varios aspectos sin explicar, algunos de los cuales él mismo los expresa:

a) ¿Ese modelo de universo es el único posible?
b) ¿Puede haber universos distintos con otras leyes?
c) ¿Quién define la forma de universo que tenemos?
d) ¿Cómo apareció y se desarrolló la vida humana?
e) ¿Cómo puede el azar crear un universo inteligible, es decir, cómo se salva el principio de causalidad?

En efecto, si bien puede haber ocurrido que en el origen hubiese existido una situación de caos, para que esa "sopa originaria", como él la llama, se ordene dando lugar al Universo tal como lo conocemos, es menester la presencia de una inteligencia. La materia, por sí sola, no puede generar algo que es superior a su esencia, a su naturaleza, requiere del concurso de tres causas: una eficiente (que está negada por las mismas leyes de la materia), una formal (inteligencia ordenadora) y una final (que le dé sentido y explicación última a lo existente).

Cuestiones todas éstas que escapan al ámbito de la ciencia moderna, tal como lo analizamos con anterioridad, pero que de no ser resueltas, empujarían a la ciencia por el camino del dogma.

Área de Ciencias Sociales

Como expresión de un nuevo reduccionismo, la historia, la cultura, la política, la economía y la geografía son comprendidas como manifestaciones de estrategias sociales, regladas por las luchas de poder y por el dominio de lo material (económico) sobre lo espiritual, en una dialéctica que se renueva constantemente, que se construye y se padece sin alternativas de superación válidas para la persona humana. Vayan de ejemplo algunos de los numerosos textos en que se patentiza lo expresado:

"La agenda de cuestiones a resolver en el mundo actual a los fines de posibilitar condiciones de vida más justas y solidarias es muy amplia" (p.3).

"Con el desarrollo de las comunicaciones, por ejemplo, es posible que las personas cuenten con la información necesaria para asumir una posición fundada frente a la diversidad de cuestiones a resolver... Sin embargo, los medios de comunicación también pueden contribuir a la homogeneización del pensamiento y a la consolidación de estereotipos" (p.3).

"Gracias a las innovaciones tecnológicas... los seres humanos cuentan hoy con la posibilidad de producir los bienes necesarios... Coexistiendo con esta alternativa... las nuevas técnicas han derivado en procesos de deterioro del ambiente, de desocupación y marginación social..." (p.3).

“Reconocer el esfuerzo y los afanes desplegados por los hombres y las mujeres en diferentes territorios y a través del tiempo, mediatizados por sus relaciones económicas, sociales y políticas y sus culturas en permanente proceso de transformación...” (p.3).

La concepción del *espacio geográfico* está orientada a expresar una relación económica y de poder entre el hombre y la tierra. Nada se dice de la influencia que lo telúrico ejerce en la conformación de la identidad de los pueblos y las naciones; tampoco se hace alusión alguna al espacio geográfico como fuente de inspiración, objeto de contemplación, de admiración y de amor por parte de todos y cada uno de sus habitantes, todo lo cual nos puede hacer concluir que nos liga al suelo argentino sólo la posibilidad de extraer de él provechos económicos y, cuando los recursos se extingan, según la visión catastrófica y no científica de los mismos, nada nos va a impedir que emigremos, porque nada nos ata, ni nos vincula –ni esencial ni afectivamente– a él. Todo lo que cantaron los poetas (Hernández, Marechal, Lugones, entre muchos) sería mera expresión de una sensibilidad, de un deseo, de una estética sin fundamentos.

“El espacio ha sido y es modificado desde hace milenios a través de la explotación de los recursos que los seres humanos han encontrado en el mismo a los fines de satisfacer sus necesidades básicas y lograr mejores condiciones de vida y, en general, de todas sus actividades” (p.6).

“La comprensión de los espacios geográficos exige el tratamiento de las acciones humanas en su dimensión social atendiendo a cuestiones tales como: la distribución de la población sobre la Tierra en cada momento histórico, las distintas formas de ocupación, las formas de explotación de sus recursos, la organización política de los territorios, el reconocimiento de las necesidades básicas humanas a través del tiempo, el grado de desarrollo tecnológico, las imágenes y las percepciones que, en cada época y lugar, las sociedades elaboran acerca del espacio y de las posibilidades que éste les ofrece” (p.6).

“El deterioro del medio ambiente será analizado a través de sus manifestaciones en las diferentes unidades territoriales y en relación con el debate a que ha dado lugar respecto de cómo posibilitar el crecimiento económico sin que derive en el agotamiento de la naturaleza” (p.7).

“La reconstrucción del pasado también permite reconocer el proceso de configuración de la cultura occidental en cuyo seno se gestó la «civilización industrial»...” (p.12).

Como dijimos anteriormente, la *cultura* no escapa a esta reducción a lo social. Podemos afirmar que este término es otro de los tantos que han sido “resignificados”, ya que el origen etimológico del mismo alude al “cultivo de la tierra” (romanos) y al “culto” (cristianismo), de modo tal que la cultura ubica al hombre en esa doble religación con lo telúrico y con lo divino.

Mientras que en los CBC "... se entiende por cultura al conjunto de reglas, creencias, principios y modos de comprender el mundo –desde los más hasta los menos evidentes– que orientan y confieren determinada significación a la conducta de los hombres y mujeres que los comparten, junto con las formas en que se expresan y comunican dichas concepciones" (p.19). Y continúa: "A través del concepto de cultura resulta posible descubrir una cierta lógica en la variedad de experiencias sociales: todos los seres humanos tienen culturas y todas las culturas poseen un cierto grado de coherencia... cada cultura es el resultado del sentimiento y el pensamiento humano..." (p.20).

"Desde esta mirada se posibilita la inclusión de conceptos y perspectivas de análisis que permiten avanzar en la explicación de cuestiones tan candentes hoy como: la identidad cultural, la presencia de modos de pensar y actuar contrastantes, los prejuicios y las políticas discriminatorias, los conflictos sociales relacionados con la negación de lo otro y de los otros" (p.20).

"... se propicia la aproximación a la variedad de manifestaciones de la cultura humana y al reconocimiento de la identidad cultural en términos de proceso socialmente construido" (p.20); "... se introduce información y conceptos que facilitarán el reconocimiento de la cultura y la vida social como productos complejos del conjunto de relaciones sociales y de la interacción entre el medio social y físico" (p.21).

Finalmente, se alude a lo *político* y a las *formas de la política* desde una perspectiva limitada al poder, a las relaciones de dominación y a un marco jurídico positivo, relativo y en permanente cambio.

Citaremos algunos textos, para luego hacer un análisis pormenorizado de lo que entendemos por política.

"El campo de lo político comprende el conjunto de relaciones a través de las cuales los miembros de una sociedad resuelven organizar sus esfuerzos en forma compartida para alcanzar determinados objetivos y los procesos a través de los cuales se plasman y reformulan las relaciones establecidas" (p.19).

"... conceptos claves... son: poder, autoridad, dominación, Estado, régimen político, gobierno, burocracia, normas jurídicas, constitución" (p.19).

"A pesar de su poder, los gobiernos están condicionados... por *los límites que les impone la sociedad a través de determinadas acciones* y de los *principios* en que se inscribe su accionar. Entre éstos se destaca la vigencia efectiva de un *marco legal* y como parte del mismo, una *legislación electoral,* instrumentadas y modificadas a lo largo de la historia de cada sociedad de manera diferente y pueden seguir siendo perfeccionadas" (p.19). Aquí parecen faltar conceptos fundamentales, que son la

condición verdadera de legitimidad y legalidad del poder: el derecho natural, el marco axiológico, el Bien Común inmanente y trascendente, las virtudes que debe reunir el gobernante, por citar algunos ausentes. A continuación ofrecemos una síntesis de lo que *es* lo político, la política, la autoridad y los gobernantes.

La comunidad política –bajo cualquier sistema de gobierno– posee un carácter espiritual que deviene de los hombres que la integran y configuran. Es por ello que debe partir de sus más profundas exigencias espirituales. Como dice Juan XXIII en su encíclica *Pacem in terris*: "La sociedad humana tiene que ser considerada, ante todo, como una realidad de orden principalmente espiritual, que impulse a los hombres, iluminados por la verdad, a comunicarse entre sí los más diversos conocimientos; a defender sus derechos y cumplir sus deberes; a desear los bienes del espíritu; a disfrutar en común del justo placer de la belleza en todas sus manifestaciones; a sentirse inclinados continuamente a compartir con los demás lo mejor de sí mismo; a asimilar con afán de provecho propio los bienes espirituales del prójimo. Todos estos valores informan y, al mismo tiempo, dirigen las manifestaciones de la cultura, de la economía, de la convivencia social, del progreso y del orden político, del ordenamiento jurídico y, finalmente, de cuantos elementos constituyen la expresión externa de la comunidad humana en su incesante desarrollo".

De modo que todas las manifestaciones de la vida social y política se enraizan en la verdad y se expresan a través de actos justos, del amor mutuo, respetando la libertad y una igualdad –que no significa identidad– cada vez más humana. El acto de gobernar a los hombres es el más sublime motivo de verdadero humanismo, pues de lo que se trata es de hacerlos cada vez más hombres, más justos: persuadirlos para que sean más dóciles al bien común, protegerlos, consolarlos y estimularlos a actuar con justicia y en paz.

"El fin de la ciencia política –decía Aristóteles– es, sobre todo, el dotar a los ciudadanos de ciertas cualidades, es decir, que los vuelva buenos y capaces de obrar bien". Los hombres se reúnen en sociedad para vivir dignamente, conforme a su propia naturaleza de seres espirituales, por lo cual, no se realizan en su humanidad hasta tanto no conquisten la vida virtuosa –virtudes morales e intelectuales– a la cual aspiran en razón de su propia naturaleza.

La política es una ciencia práctica y, como tal, debe remontarse a principios universales, esto es, esenciales, incambiables, eternos, de orden natural o filosófico, y de orden sobrenatural o teológico, que la fundamentan y le dan sentido, principios éstos que, en su función ética, se aplican a la sociedad perfecta que es el Estado y determinan su fin: el bien común de todos sus integrantes.

Pero, los principios de la política los debemos buscar en la naturaleza de los seres que componen la sociedad política, pues ésta, al ser una sociedad humana perfecta, debe partir de una *antropología*.

El hombre, en tanto ser compuesto sustancialmente de cuerpo, y alma espiritual y trascendente, es una creatura definida esencialmente por ambos, y situada en el mundo de un modo singular, particular, peculiar, característico. Su alma no es una forma sumergida en el cuerpo, ni éste puede actuar con independencia de aquélla, sino que, por el contrario, en virtud de esa unión sustancial, íntima, que existe, es el hombre todo quien entiende, discurre, razona, compara, ríe, habla, se admira.

El hombre es un ser bifronte que participa del orden visible y del orden invisible, por lo cual su destino es llegar a una unión con Dios, principio de su ser y meta de su querer. Por ello el poder político debe salvaguardar esta dimensión trascendente del hombre, pues excedería sus límites si pretendiera dirigir o impedir los actos religiosos.

Mas el hombre, para llegar a esa perfección a la que está llamado por su propia naturaleza, necesita vivir en sociedad: en la sociedad natural perfecta o política, que es el *Estado*, para el desarrollo pleno de su personal naturaleza de hombre; y en la sociedad sobrenatural perfecta, que es la *Iglesia*, para el desarrollo completo de su personalidad sobrenatural de hijo de Dios.

La convivencia es el modo de vida de la persona humana, dentro de ciertos límites (no a costa de los demás), en la cual cada uno dirige su autorrealización, con la libertad responsable de cuidar de sí mismo y ser protagonista de sus propios intereses. No obstante, es la sociedad política la que le provee –o debe proveer– de aquellos bienes y recursos necesarios para su felicidad terrenal, y es la Iglesia la que lo llevará a la bienaventuranza eterna.

Por su indigencia corporal y espiritual (naturaleza caída), el hombre necesita de la sociedad política para obtener y cuidar su salud, para su crecimiento físico y espiritual, para la educación y para la salvación eterna (en el caso de los creyentes). Y también para defender los bienes materiales y espirituales conseguidos.

De modo que el hombre no sólo necesita de la sociedad política en virtud de su natural indigencia. Todo hombre está naturalmente inclinado a la felicidad, a la dicha, pero para lograrlo, primero debe ser, existir: ser de un modo perfecto e íntegro, para lo cual debe desarrollar su cuerpo y su alma. Esto no lo puede lograr solo, sino que necesita de la sociedad política, pues nada es pleno si no se comparte, confronta, comunica a los demás, ya que el bien es expansivo, comunicativo. De qué sirve la sabiduría si no se la comunica a través, por ejemplo, de la educación;

de qué sirve la bondad, si no se traduce en obras de caridad. El hombre, en tanto único ser vivo dotado de palabra, está ordenado a los demás para comunicarse.

En consecuencia, los hombres se reúnen en sociedad para el logro de un bien común a todos y cada uno de ellos, comenzando con la familia, pasando por el Estado y culminando en la comunidad internacional. El fin, pues, de la sociedad humana es el bien humano social o común de la misma, que será proporcionado a la naturaleza de esa misma sociedad: será un bien perfecto, si la sociedad es perfecta; imperfecto si ella es imperfecta; bien natural para una sociedad natural y bien sobrenatural para una sociedad sobrenatural.

La vida política en su totalidad está ordenada al bien común y el principio formal de esta ordenación es la ley. Por ello, la legitimidad de los poderes depende de su ordenación al bien común y a las leyes: todo gobernante debe ser juzgado, primariamente, en términos de *legitimidad* y *justicia*. De allí deriva la posibilidad de obligar a los ciudadanos, pues nadie puede ser, en derecho, forzado por leyes injustas o que atenten contra el bien común de la sociedad política.

Hay un *bien común inmanente*, propio de la sociedad y dependiente de ella; y un *bien común trascendente*, que se encuentra fuera del ámbito de la sociedad política, siendo independiente de ella, pues es el último fin de la sociedad y de los hombres que la componen, es decir, Dios mismo, en tanto origen y fin de todo lo creado.

La sociedad política, en tanto ordenada al bien común inmanente, debe contener de modo perfecto todos los bienes: los exteriores, los interiores del cuerpo y del alma y los perfectivos (honestos, agradables y útiles). Ella será más perfecta cuanto mayor suficiencia de estos bienes posea y cuanto mejor jerarquizados los tenga. El bien común inmanente no es sólo *tarea* del poder político, sino la *razón de ser* de la autoridad política.

Para que los hombres que integran una sociedad política, no sean una suma de individuos, sino un pueblo, es menester el poder o autoridad (facultad de mandar según la recta razón), que unifique, organice, estructure y ordene las fuerzas, tendencias y aptitudes de los hombres hacia la perfección común y la prosperidad. Esa unión es real, objetiva, moral y de orden, fundada en la unidad de fin (bien común) y de medios (bienes subalternos), de aspiraciones (materiales y espirituales) y dirección (autoridad).

La sociedad política es, pues, una, con unidad de orden, no de sustancia o esencia, bajo una *autoridad* que la gobierna. Ésta no se refiere a la o las personas que la ejercen en un momento determinado de la historia de una comunidad, sino al propio ejercicio. En efecto, la autori-

dad es una institución que puede revestir diversas formas, según los regímenes políticos de que se trate y las personas que la ejerzan: las personas cambian, pero la autoridad queda.

La autoridad, una en cada Estado, aunque esté representada por una o varias personas, es al pueblo como el alma al cuerpo: le da el ser a la sociedad y su unidad. Se trata de una autoridad legítima, que puede ser ejercida de manera más o menos justa, más o menos legítima, con mayor o menor alcance y discrecionalidad.

Los romanos, pueblo político por antonomasia, consideraron la actividad política como sagrada, pues el hombre –intermediario entre lo divino y lo terrenal– es verdaderamente tal cuando funda y conserva lo fundado (la comunidad política), por un acto de contemplación, de protección y de administración. Por ello, escribió Cicerón en su *De República*: "no hay ninguna cosa en la cual la virtud humana se acerque más al numen de los dioses, que el hecho, o de fundar nuevas ciudades, o de conservar las ya fundadas". De allí que la máxima corrupción es la de lo político, que conlleva la corrupción de los hombres y, finalmente, la corrupción de la tierra.

Pero, en la modernidad aparece un nuevo concepto de política, que prescinde del orden natural y de lo religioso, y funda lo ético en la voluntad del Estado (Hegel), o en el consenso social (Rousseau). De tal modo, lo político pierde su dimensión ética y su ordenación al Bien Común, para acentuar la libertad de conciencia dentro de una subjetividad inmanente al individuo.

Es que ha cambiado el concepto mismo de política. Esta se ha convertido en el arte o la técnica para lograr, conservar y aumentar el *poder*, frente a lo cual todo vale, pues el fin justifica los medios. En consecuencia, no hay cabida aquí para la dimensión ética, ni para los valores y virtudes del gobernante y, por ende, de los gobernados. Lo moral y lo religioso se repliegan al recóndito recinto de la conciencia subjetiva, esto es, ya no forman parte de la "res-pública".

Esta concepción materialista y racionalista funda una nueva axiología basada en la eficiencia, en la utilidad y en el dominio de las personas y de las cosas, y abre el camino a la idea de un progreso indefinido, según el cual todo lo que venga será mejor.

En este marco, pierden sentido todas las libertades esenciales al hombre para su perfeccionamiento y para el sostén de su dignidad de persona: la libertad para ser, crecer y crear en la Verdad.

Área de Formación Ética y Ciudadana

La formación ética y ciudadana, como su mismo título lo indica, está limitada *ab initio*, a la condición de "ciudadano", como si el hombre fuese pleno y una persona de bien por el solo hecho de ser ciudadano. En verdad, el juicio ético es un aspecto previo de la Educación Moral, que es la que afecta al hombre en su integridad de persona humana, porque apunta a la formación de las virtudes, único modo de poner en acto la formación ética.

Por otra parte, si no culminamos la formación de la persona en los valores religiosos, pierde sentido la totalidad, pues la condición íntima del ser personal, demanda la trascendencia y ésta –que no depende de lo que socialmente se acepte o se piense, sino que es una dimensión metafísica del alma– no se patentiza si el hombre no aspira a valores superiores, cualquiera sea el credo o religión de que se trate. Pasa a ser, pues, una declamación mera, cuando en los CBC de esta área se afirma: "La sociedad demanda a la escuela que forme personas íntegras y buenos ciudadanos, que eduque para la vida plena de cada uno y de todos, y que lo haga conforme a su dignidad de persona y a las necesidades del mundo de hoy" (p.3).

El fin de la educación, postulado en el art. 6º de la Ley Federal de Educación, cuando dice que: "El sistema educativo posibilitará la formación integral y permanente del hombre y la mujer, con vocación nacional, proyección regional y continental y visión universal, que se realicen como personas en las dimensiones cultural, social, estética, ética y religiosa...", no es posible que se concrete, si la dimensión religiosa está ausente en todas las áreas de los CBC.

También auspicia –la Transformación Educativa– un avance claro y nítido sobre los derechos y deberes de la familia, al descalificarla en virtud de la complejización del mundo contemporáneo: "... el pluralismo cultural, las desigualdades en el desarrollo, la masividad de las comunicaciones, la revolución científico-tecnológica, las transformaciones del medio natural, configuran una sociedad compleja, cambiante, conflictiva, donde la formación de las competencias, para un desempeño valioso, eficiente, creativo, realizador de la persona y de los grupos, es responsabilidad de todos, pero requiere la dedicación social y profesional de algunos" (p.3). La formación de la persona se da en el seno del hogar, en el ámbito íntimo de la familia, y la escuela –con todos sus profesionales, los cuales deben ser cada vez más idóneos, sin duda alguna– debe completar la educación, nunca reemplazar a la familia.

En tal sentido, sostener que "el desarrollo integral de las personas y de las sociedades depende de la igualdad de oportunidades educativas"... y de "la calidad de la educación que se brinda" (p.3), es una verdad a

medias, que prioriza el papel protagónico de la escuela frente a la realización personal en el seno de la propia familia. Podremos tener la mejor educación del mundo, concretar una educación ideal, y ello no nos va a garantizar la felicidad de nuestros niños y jóvenes, ni su alejamiento de los múltiples flagelos que azotan la sociedad actual.

"La formación integral del hombre y la mujer" no puede agotarse en la "educación para la vida democrática, la conservación ambiental, la salud, el amor, el trabajo, el respeto y la defensa de los derechos humanos" (p.4), si se cercenan los derechos naturales y la aspiración a lo sobrenatural.

La definición que se da de *persona* diciendo que "hace referencia a lo más propio y distintivo de los hombres y mujeres, su singularidad proviene de ser individuo de una naturaleza física, psíquica y espiritual... libre y moralmente responsable y funda su dignidad como ser humano" (p.6), carece de fundamento y proyección cuando en un párrafo siguiente se afirma que "es necesario ir conduciendo las reflexiones de los niños y las niñas desde sus propias experiencias y vivencias hacia categorizaciones y teorías con mayor nivel de fundamentación racional y de alcance explicativo" (p.6). La noción de persona no es ni una categorización ni una teoría, es una realidad presente en el hombre, que lo distingue y eleva por encima de todos los seres vivos, y le permite alcanzar una dimensión comprehensiva, intuitiva, noética, que va más allá y da sentido a la mera racionalización de la realidad.

La dimensión religiosa que, como se puede ver a poco de analizar los CBC a lo largo de todos los bloques, está ausente, no sirve para "enriquecer sus reflexiones con los aportes de las religiones" (p.6), pues la religión no es algo que adorna culturalmente a la persona, como lo pueden hacer, eventualmente, los conocimientos que ésta posea sobre arte, filosofía, etc.

El hombre, es verdad, es un ser naturalmente social, por su indigencia originaria, porque fue creado en compañía, porque necesita del otro para ser y comunicarse y, a partir de allí, asumir su propia identidad. No obstante, esta identidad no se "contruye" permanentemente, sino que se va enriqueciendo –o empobreciendo– a lo largo de la vida, no sólo en virtud del contexto social en que se desarrolla la persona, sino también en razón de sus condiciones y aptitudes naturales, propias, y puede escapar –por su condición de ser libre– a los "modelos sociales y roles fijados" según una dialéctica disolvente: sano-enfermo, normal-discapacitado, pobre-rico, nativo-extranjero, creyente-no creyente (p.9).

Cuando analizamos el bloque correspondiente a los *valores*, tropezamos con la misma dificultad que con la concepción de persona. Así, están ausentes, nuevamente, los valores religiosos, se pone en tela de juicio la existencia de valores universales y se confunde la "universalidad"

de los valores con el ámbito o extensión de su aceptación. Veamos los textos:

"En general, los valores responden a la necesidad de verdad, de bien y de belleza *(valores universales, ónticos, metafísicos)* que tiene el hombre en su naturaleza posibilitándole buscar su perfección individual y social. Los mismos se manifiestan en la relación de la persona *consigo misma, con los demás y con el mundo* y son transmitidos, a través de las tradiciones, las culturas, las convicciones religiosas y las ideas filosóficas" (p.12). Esas "convicciones religiosas", ¿con quién religan al hombre? Si es consigo mismo, con los demás y con el mundo, se trataría de una religión inmanente, panteísta, racional, al estilo del deísmo del siglo XVIII y siguientes. Cabe preguntarse, además, ¿dónde encaja la dimensión trascendente de la persona?

"La reflexión sobre los valores plantea la pregunta acerca de si es posible reconocer valores universales. Como se sabe, actualmente la discusión es amplia y existen diversas posturas al respecto" (p.12).

"La escuela tiene la responsabilidad fundamental de promover aquellos valores que son *reconocidos* universalmente, porque están basados en la dignidad de la persona y en la naturaleza humana y de contribuir a su asunción... como una forma de aporte a la construcción de una sociedad más ética y justa y a la conformación de un orden y una cultura democráticos. Entre ellos se puede mencionar la promoción del bien, la búsqueda de la verdad [si no existe lo universal, no hay posibilidades de que hablemos de verdad], la vida, la dignidad de las personas, el amor, la paz, la convivencia, la solidaridad..." (p.12). Los valores son universales porque son la expresión de una esencia, de una realidad ontológica perenne, igual para todos los hombres y en todos los tiempos. Un valor no es universal porque sea "aceptado" por todos los habitantes de un país, como no deja de serlo si es asumido por un pequeño grupo social: la justicia, la vida, la verdad, el bien, la belleza *son*, nada más y nada menos que eso, desde que el hombre entró en la vida, son, independientemente de que lo creamos, lo aceptemos o estemos dentro de una línea de pensamiento o de otra.

Finalmente, hay otro concepto que, a mi juicio, está totalmente desvirtuado, y ello se ve claramente cuando analizamos los CBC correspondientes a Educación Artística, y es el de *creatividad*.

"La creatividad implica la capacidad de trascender los límites de lo dado y de lo dicho [transgredir] para explorar nuevas alternativas y nuevas significaciones. Ella es también la capacidad de poner una impronta personal [subjetiva] a lo que se siente, se dice, se hace o se piensa y se expresa..." (p.19). Pensemos en los resultados de tal ofrecimiento a los adolescentes, y obtendremos una anarquía personal, familiar, social, escolar, sin precedentes en la historia educativa de nuestro país,

máxime cuando se pretende formar a un "niño crítico" que ponga en tela de juicio hasta lo más sagrado para el hombre que es su familia, desde el mismo Nivel Inicial.

Pero, aún más, se aclara luego que "la creatividad no se confunde ni con una *originalidad* entendida como desconexión de la realidad y la sociabilidad, ni con la *genialidad,* que la restringiría como capacidad propia de un pequeño sector de privilegiados" (p.19). De modo que todas aquellas personas dotadas intelectualmente, que con su capacidad excepcional crearon cosas que cambiaron la historia y contribuyeron a salvar vidas (científicos, médicos, etc.), son consideradas como alienados o privilegiados, en el sentido peyorativo del término.

La creatividad, para la Transformación Educativa, "se relaciona con las posibilidades de elaboración de proyectos sociales novedosos que promuevan mayores niveles de *productividad* en el marco de relaciones de equidad y solidaridad" (p.19).

Área de Educación Artística [

El arte es entendido como un "proceso que involucra lo sensorial, emocional, afectivo e intelectual", es un "entrenamiento" que "desencadena mecanismos que expresan distintas y complejas capacidades entre las cuales tiene un rol importante la imaginación creadora".

El arte no es un proceso, ni un entrenamiento, sino un acto contemplativo cuyo núcleo está constituido por la creatividad. Esta no es un mecanismo más dentro de un proceso, sino el fundamento mismo del hecho artístico.

En efecto, el arte es la creación de un ámbito de mostración en el cual se manifiesta lo invisible en lo visible. Creación es poder mostrar en la obra concreta esa relación entre lo invisible y lo visible, la cual es única y se descubre en un acto contemplativo de la única realidad.

En la fundamentación de la EGB se afirma que la "actitud creadora... produce materias sensibles que expresan y comunican... cierta relación con la realidad que no es única, que tiene que ver con los modos de apropiación que cada individuo tiene de ella". Por supuesto que no negamos en el hecho artístico la individualidad del artista, pero precisamente la creación artística es la mirada individual sobre una *realidad única*, y es creación artística en la medida, y solamente en la medida, en que descubre dicha realidad única.

[Este punto ha sido desarrollado por la Lic. Hilda Disandro de Fernández.

En este sentido el arte no es un "proceso de búsqueda, transformación y cambio", como "proceso de individuación y búsqueda interna", que permite la "autoconstrucción". En esta concepción lo que define el arte es un autoritarismo del sujeto que construye todo desde sí, en un profundo relativismo. El arte, por el contrario, es la apertura del hombre a las realidades invisibles y visibles, que le permite crear símbolos que son expresión y realización misma de la «parousía» de lo invisible en lo visible.

En este sentido, lo original en arte es rememorar, recrear lo originario, es decir, la relación primigenia del hombre con lo que lo funda como hombre y que conjuntamente funda a toda la realidad dando sentido a la totalidad. Esta relación es única y aunque tiene su decurso epocal, con sus variaciones, es la misma, es la mismidad mostrada en diversas formas, que son las distintas obras de arte.

El concepto de *"original"* en la EGB es, por el contrario, un apartamiento de los "modelos convencionales", para crear "nuevos modelos individuales e irrepetibles", autoconstruidos para autotransformarse y transformar la realidad, que no es única, sino histórica, en el sentido de un modelo para cada época y según la época, aunque para ser original hay que ser individual, sin época ni historia.

Dentro de este marco, se entiende el significado de los "códigos de los lenguajes artísticos". Estos no son más que "representaciones de imágenes del mundo interno-externo, que comportan el uso de ciertas reglas y elementos que varían según los momentos históricos y culturales", como cualquier otro código, por ejemplo el matemático, pero aún con una ventaja: son más "amplios y flexibles" y, por tanto, "más abiertos a rupturas y a la posibilidad de establecer convenciones nuevas".

El centro del lenguaje artístico está planteado, pues, desde la ruptura de modelos, partiendo de una "exploración sensorial y lúdica" (en el primer ciclo), a una "elaboración de producciones que ayude a superar estereotipos mediante la transformación de los elementos del modelo conocido" (segundo ciclo), para concluir, en esta evolución, con "relaciones múltiples y diversas, entre los elementos artísticos, sugiriendo nuevas posibilidades, variaciones y utilización en forma autónoma" (tercer ciclo). Es decir, la búsqueda obsesiva de la originalidad en el sentido de transgredir modelos.

El arte, en cambio, es un penetrar –de algún modo, ser arrebatado– en los grandes modelos artísticos de la humanidad, de modo tal que se cree una suerte de connaturalidad del alma con el lenguaje artístico, que la encienda en su totalidad espiritual, para que pueda recrear un lenguaje artístico.

Los procedimientos y técnicas tienen su razón de ser en la "práctica de la exploración, del probar, del sentir, del escuchar, del analizar,

apreciar y evaluar la conexión existente entre los resultados y las técnicas utilizadas". Se podría sintetizar del siguiente modo: tengo tales técnicas, tengo tales resultados. Pero, podemos poseer todas las técnicas conocidas y por conocer, y no lograr artísticamente nada.

La *"techné"* (técnica) era, para los griegos, poseer un saber que se traducía en un hacer por determinados procedimientos. Estos están dentro del ámbito del "hacer" y no del "saber", pues éste es anterior y fundante del hacer. La verdad conduce por el camino de la sabiduría para poseer, reconocer y contemplar un paradigma (modelo). La habilidad técnica, sin la inspiración de la sabiduría –ya lo decía Platón–, es totalmente inoperante.

Se insiste en la utilización de la imagen, del video, de la fotoduplicación, de la computación, de los sintetizadores, etc., que "amplían el horizonte del arte hasta límites que ignoramos". Cuando, en realidad, es a la inversa: la cultura de las imágenes mata la creatividad.

La base de todo quehacer artístico es "el desarrollo de la capacidad de percepción de los elementos del orden natural y social mediante exploraciones, observaciones libres y orientadas de situaciones y objetos del medio próximo al alumno, y en el acercamiento progresivo a una percepción sensible de la realidad". A través de esto se establece un "registro de sensaciones", el cual, si bien es personal, se "confronta en el ámbito escolar con otros registros diferentes", los cuales irán variando en su elaboración a medida que se avance en los diferentes ciclos de la EGB, pero siempre en el marco de la "vida cotidiana".

La verdadera concepción del arte como manifestación de la relación entre lo invisible y lo visible, queda aquí eliminada por un reduccionismo absurdo, pues, por un lado, se plantea la realidad como no única, sino múltiple o relativa al sujeto, y luego se nos impone que esa realidad es un registro de sensaciones que varía según el sujeto, negándose, con manifiesto autoritarismo, la posibilidad de concebir la realidad en forma distinta. O bien, esta posibilidad queda dentro del marco de la fantasía que será confirmada como tal, cuando se reconozca y procese lo percibido desde un lenguaje artístico.

Los "referentes regionales, nacionales y universales" deben ser trascendidos "en su sentido convencional" para "alcanzar producciones del entorno cotidiano". Trascender es, pues, transgredir los modelos: no hay más Bellas Artes, pues el arte es una acción que parte de un registro de sensaciones, personal, que se construye en esa acción, que tiene sentido en tanto es expresión de lo cotidiano. Los modelos del arte no son para amarlos, sino para cuestionarlos.

Dentro de esta cotidianeidad, de esta limitación del horizonte cognoscitivo del hombre a lo meramente sensorial, al mejor estilo de la Ilustra-

ción dieciochesca, se atiborra la mente de procedimientos, técnicas, medios de expresión, contenidos (sobre todo se insiste sobre manera en la lecto-escritura musical), dejándose de lado lo más importante e impostergable: la educación artística del niño, esto es, el desarrollo y acrecentamiento de sus dones naturales, abriéndoles el camino hacia la verdadera creación. Nuestro país no necesita de doctos sino de creadores, que abriendo el oído, el corazón y la mente a las *musas*, hagan de él una gran Nación.

Síntesis final en temas claves

A) Nivel Inicial

1) Operar en la realidad

Para operar en la realidad, los niños de Nivel Inicial (4-5 años), lo deben hacer desde la convivencia democrática, como única forma de vida, "manejando códigos y contenidos del mundo actual". En consecuencia, el objeto del conocimiento es la "experiencia cotidiana", a la cual le deben dar "nuevas significaciones", cuestionando ideas y accediendo al conocimiento de otras realidades diferentes a la propia (familia, organización social, identificación sexual, religión, etc.).

Los niños deben "construir su identidad en la confrontación, como protagonistas de una cultura", de modo que todo es puesto en tela de juicio, toda la realidad más cara a los afectos de nuestros niños será cuestionada, en razón de la necesidad de "descubrir activa y críticamente el ambiente abecedario", es decir, "el conjunto de elementos, factores y sucesos en los que transcurre la vida del hombre y donde crea la cultura y construye sus conocimientos".

Los espacios geográficos sirven solamente para "cubrir necesidades", necesidades de afecto, de alimento, etc., y para mejorar las condiciones de vida. Por tanto, la relación del hombre, o del niño en este caso, con la naturaleza, es una relación material, pues nada se dice, ni es posible inteligir a partir de tal afirmación, de la importancia que tiene la "tierra" en la configuración del ser nacional y que nos abre al concepto de Patria, ni tampoco la exigencia de contemplarla como parte de la Creación.

Coincidente con ello es la afirmación de que los niños son consumidores y usuarios de tecnología. No pretendo desestimar la importancia de ella en el mundo contemporáneo, pero sí estoy convencida que, en edad tan tierna, debemos procurar alejarlos de su influencia inmediata, pues la técnica mediatiza la realidad, al reemplazarla por condiciones artificiales.

2) Nueva concepción de la historia

La historia es traer el ente a presencia como memoria y prefiguración, dirá J. Derrida, de modo que ella es "presentación", producción, recogimiento, unificación de lo que fue y será, en el presente.

Todo está en permanente cambio y la presencialización del pasado solamente se refiere a los cambios que sirvieron para mejorar o no la "forma de vida", en una dialéctica de luchas sociales, superadoras de instancias efímeras, "desconstructoras" de la realidad objetiva de los hechos que responden a determinados modos de pensar, en las distintas épocas. La historia es "agenda contemporánea".

3) El ambiente determina al hombre

Millones de años de "evolución", según las teorías de Darwin y Lamarck, han mostrado la estrecha relación que existe entre los seres vivos y el ambiente. Esta relación determina sus características anatómicas, fisiológicas y el comportamiento.

Asimismo, estos seres vivos –entre los cuales se cuenta, obviamente, el hombre–, poseen necesidades y "se comportan de manera diferente para vivir y reproducirse". Significa esto que el ciclo vital (nacer, crecer, reproducirse y morir) ya no se cumple de igual forma –por la unión del elemento masculino y femenino según las especies. Es evidente que parece haber una nueva biología que escapa al lenguaje "binario" (hombre-mujer), para introducir la teoría de género que, por otra parte, está presente en todas las áreas y en todos los bloques de los CBC.

4) El conocimiento y la lengua se construyen

El lenguaje es un elemento "mediador", que sirve para construir el conocimiento en la "interacción con los otros", y que supone evitar las discriminaciones en razón de sexo, de raza, de religión, de género, etc.

La palabra ya no es la expresión de una realidad esencial, sino una "herramienta" creativa, que funda ontológicamente la realidad al nombrarla, analizarla, explicarla, etc., sino tiene también la posibilidad de crear "mundos alternativos" (?).

Se postula un relativismo lingüístico y cultural, en virtud de la variación de lenguas o de registros. Todas las formas del lenguaje tienen la misma validez: la lengua materna, el lenguaje popular, los dialectos, los registros propios de determinadas edades, el lenguaje periodístico...

La lengua oral se construye en interacción con el medio social, y la lengua escrita se "apropia" en interacción con un ambiente "alfabetizado", con lo cual se pone un corte entre los ambientes significativos para

el niño: la familia, los amigos, la Iglesia, y la escuela. Esta es la que debe proveer de "situaciones de significatividad personal y social", limitando así a la lectura y escritura a una mera función social (construcción y apropiación del lenguaje). ¿Qué "lectura" se hará de los cuentos infantiles tradicionales –nacionales o extranjeros–, de las fábulas, de las biografías de hombres destacados en la historia, etc.?

También se propone desarrollar formas "personales" de escritura (que cada uno escriba como hable, aunque lo haga incorrectamente), hasta llegar a formas "convencionales". La posibilidad de un lenguaje fundado en lo universal, en el sentido de representación del mundo objetivo está absolutamente alejada de su concreción.

El valor del lenguaje, tanto oral como escrito, es el de servir para aprender, comunicarse, deleitarse, recordar, mas no para descubrir la verdad que hace libre al hombre. En consecuencia, la elección de textos literarios se hará en función del placer que ofrezcan, de la recreación que provean, pues ellos deben hablar de sus mundos, de sus fantasías, de sus problemas, en orden a facilitar su identificación para iniciarse en la "producción de mensajes estéticos". Los otros valores de la literatura infantil, a saber: su finalidad educativa y ética, la exaltación de valores universales, etc., están fuera de su alcance y de su interés.

5) Formar un niño crítico

En verdad, de lo que se trata es de formar un niño crítico, que reflexione (a los 4 y 5 años?) sobre lo que ha realizado, sobre sus propias acciones, para tomar "decisiones propias", y respetar "los acuerdos alcanzados", en las discusiones en el aula. Pues hay que "anticipar" (Vygotsky) las situaciones de aprendizaje, en cierta manera, independientes del desarrollo (madurez, inteligencia).

De esta forma se los habilitará para una "disposición favorable en la comparación de sus producciones" (¿estamos en el aula escolar o en la fábrica, tratando con objetos materiales?).

Pero, además, los niños deben hacer un "análisis" de la información disponible, intercambiar puntos de vista y confrontar con las experiencias de los otros que son diferentes (conformación familiar, social, identidad sexual, de género, etc.), en orden a formar un "juicio crítico", juicio que se aplicará también a las "producciones artísticas de su medio". Y los "conflictos" que se susciten, los debe resolver utilizando el lenguaje.

B) Educación General Básica

1) La escuela como principal agente educativo

Según lo que se expresa en los CBC de este nivel, "la sociedad exige que la escuela forme personas íntegras y buenos ciudadanos", es decir, personas que tengan "sostén crítico", sean flexibles, tolerantes, con amplitud de juicio, de acuerdo a la "dignidad de las personas" –léase no discriminación–, y a las necesidades del mundo de hoy.

La familia, si bien es el agente natural y primario de la educación, debe adaptarse al signo de los tiempos y comprender que el mundo actual requiere complementar múltiples esfuerzos educativos, que si bien es esto verdad, en el marco de la fundamentación teórica de los CBC, resulta que la familia no está habilitada para realizar ningún "esfuerzo", y menos de carácter educativo.

La familia, en verdad, es una forma más de asociación, equiparable a otras tantas, inclusive a las "redes de usuarios de computadoras". Además, tiene múltiples dificultades en el mundo contemporáneo, que obligan a una "redefinición de roles en su seno" (no se aclara si familiar o social), a lo que se agrega la diversificación en los espacios de socialización, que determinan "diversos valores y pautas", razones que exigen "nuevas demandas a la escuela", en lo "relacionado con la formación integral de las personas".

A todo ello se suma el "pluralismo cultural, las desigualdades en el desarrollo, la masividad de las comunicaciones, la revolución científico-tecnológica, las transformaciones del medio ambiente", que "configuran una sociedad compleja, cambiante, conflictiva, donde la formación de las competencias, para un desempeño valioso, eficiente, creativo, realizador de las personas y los grupos, es responsabilidad de todos, pero necesita la dedicación social y profesional de algunos", es decir, de los educadores. La familia está totalmente descalificada para ello.

2) Nuevas conceptualizaciones

Persona

Es recomendable distinguir "aspectos", antes que dar "definiciones" de persona, y en este marco *casuístico* (casos particulares y no una idea universal de la que todos participamos en diverso grado), "conducir" las reflexiones desde las propias experiencias hacia teorías con "fundamento racional" (nada metafísico o religioso), de "alcance explicativo", que muestre las distintas concepciones de persona.

Las dimensiones de esta persona, subjetivamente conceptualizada y "mediada socialmente", son tres, a saber:

m Vida *afectiva*: "lo que se siente" (sentimientos personales e interpersonales, deseos, miedos, conflictos, autoestima, identidad sexual en relación con roles sociales), que permite "reconocer valores a partir de emociones", valores que no son objetivos ni universales, ni perennes, sino sólo sentimientos sobre la justicia, el bien, la solidaridad, etc.

m *Vida intelectiva*: "lo que se piensa", desde la subjetividad de la persona y no desde el descubrimiento y contemplación de la verdad.

m *Vida volitiva*: "lo que se quiere y se hace", en base a elecciones y decisiones libres. De ninguna manera se concibe a la voluntad como la determinación del hombre hacia el bien.

La interacción de la vida afectiva, intelectual, volitiva y social, abre al hombre a la "trascendencia", que es la posibilidad de que algo sea aplicable a todos. Pues la persona es un "ser social" que se hace en la interacción con los otros.

Familia

Si bien se habla de familia como grupo primario –luego de la reforma de los CBC – se deben comprender los cambios en su "composición", los roles, las expectativas y los condicionamientos sociales y culturales. Nada se dice del matrimonio como fundamento de la familia y se la equipara con otras formas de constitución (monoparental, homosexual, divorciados, etc.).

Identidad

Es la "capacidad de la persona de autoconocerse y autoestimarse como sujeto individual y parte de la identidad colectiva", que está en permanente cambio y construcción, en función de los estereotipos de roles, de las expectativas, de las demandas, de los otros, de los modelos.

Las dificultades en su concreción dependen de numerosas razones que se sintetizan en los procesos de "marginación y discriminación", que devienen como consecuencia de los "roles fijados" a varones y mujeres por los modelos sociales. Esos roles los discriminan y marginan en virtud de su condición de "sanos y enfermos", "normales y discapacitados", "pobres y ricos", "creyentes y no creyentes".

Valores

Son "principios y creencias desde los cuales se juzgan las acciones como buenas o malas" y de acuerdo a ello se proponen como dignas, o no, de ser realizadas. En consecuencia, no se puede hablar de valores objetivos, universales, válidos para todas las épocas y todas las naciones, según una escala jerárquica que distingue los valores sensitivos, vitales, sociales, espirituales y religiosos.

Se trata de apreciaciones subjetivas que surgen de concepciones filosóficas, religiosas, culturales, que indican el "deber ser" de la persona, y que son "universales" si son reconocidos por todos. Que obligan a no discriminar y que deben ser asumidos para "contribuir al orden y cultura democráticos". Nada se dice de la posibilidad que ofrecen al hombre de crecer, de perfeccionar su naturaleza humana corporal y espiritual, mezcla de tiempo (imperfección) y eternidad, dimensionados y jerarquizados en virtud de la doble dimensión de su ser.

Pensamiento lógico, reflexivo y crítico

El objetivo "general y básico" es desarrollar "herramientas" de pensamiento, es decir, "competencias con significación social".

El pensamiento lógico habilita para conceptualizar, analizar y sintetizar las construcciones del hombre, para identificar las falacias (afirmaciones que parecen verdaderas), discernir sobre aspectos complejos de la realidad, elaborar juicios personales sobre ellos y fundamentar racionalmente, según una hermeneútica adecuada (interpretación, comprensión, solidaridad).

El pensamiento reflexivo es el examen de las propias ideas y de las de los demás, para "decantar el conocimiento". A la verdad, pues, se llega por consenso y no por una confrontación de la inteligencia con la realidad, con la cosa (*"adecuatio intellectus ad rem"*).

El pensamiento crítico, construido, consiste en poner en tela de juicio lo que sucede, lo que se dice y lo que se hace: costumbres, valores, virtudes, normas vigentes, pues todo ello presenta formas "diferentes". Esto comporta no sólo colocar la duda en la base del conocimiento (Descartes), sino, lo que es más grave, cuestionar toda la realidad en función de lo que las personas piensan al respecto y no por un enfrentamiento con la verdad, como pivot o contralor de la inteligencia.

Creatividad

Es definida como la "capacidad de trascender los límites de lo dado y de lo dicho", es decir, transgredir, para explorar "nuevas alternativas y significaciones".

Pero también la creatividad alude a la colocación de una impronta personal (entiéndase subjetiva), a lo que se siente, se dice, se hace, se piensa, se expresa, que no debe confundirse con "originalidad" –desconexión de la realidad y de la sociabilidad–, ni con la "genialidad" –capacidad propia de un sector de privilegiados–, de modo que todas aquellas personas dotadas intelectualmente, que con su capacidad dieron a luz inventos que cambiaron la historia y contribuyeron a salvar vidas (científicos, filósofos, médicos, etc.), son consideradas como alienados o privilegiados, en el sentido peyorativo del término.

Pues son creativos aquellos que tienen la "posibilidad de elaborar proyectos sociales novedosos, que promuevan mayores niveles de productividad, en el marco de relaciones de equidad y solidaridad".

3) Concepción psico-sociolingüística

La cultura lingüística, se sostiene, estructura la sociedad y la historia. Por tanto, es menester "enseñar a producir lenguajes sociales" que habiliten para pensar y actuar en sociedad (¿indoctrinación?), pues aquellos que sean analfabetos o no sean dueños de su propia palabra serán marginados socialmente.

El lenguaje posibilita el intercambio e interacción social que "regula" la conducta (¿y los valores, y los principios?), y el dominio lingüístico es un "derecho humano inalienable" de toda persona, para :

– acceder a la información;
– expresar y defender sus opiniones;
– construir visiones del mundo compartidas o alternativas;
– participar en los procesos de "circulación" y producción del conocimiento.

Como construcción "social" y "conjunto de signos y símbolos universalmente aceptados" (neonominalismo), el lenguaje posee una variedad vastísima: lenguaje del hogar, de la comunidad (instrumentos legítimos de cultura), lengua estándar (medios de comunicación), lenguas indígenas (el castellano debe ser utilizado como segunda lengua) y "variaciones de género" (no precisamente el género gramatical).

La literatura –espacio diferenciado dentro de los discursos sociales– incluye: textos periodísticos que "informan sobre el desarrollo de los acontecimientos diarios"; textos literarios, que "cultivan el imaginario individual o colectivo"; discursos administrativos, políticos, científicos; y "contenidos de reflexión metalingüística" enmarcados en las "variedades lingüísticas".

4) La matemática se reduce a resolución de problemas

Los alumnos deben estudiar esta disciplina aplicándola a los principales ámbitos y sectores de la realidad (constructivismo piagetiano). El lenguaje y el método matemáticos constituyen un medio de comprensión y mejoramiento del mundo científico, industrial y tecnológico.

La construcción, estructuración y análisis de los contenidos tiene como meta y campo de acción, su aplicación a situaciones nuevas de la vida cotidiana, que deben ser "reinterpretadas" en función de los "contextos culturales" en que se presentan.

Se tiene "sentido de número", "cuando puede comprender su significado, compararlos, relacionarlos, reconocer sus magnitudes relativas,

distinguir en qué situaciones utilizarlos, operar con ellos y juzgar si un resultado numérico es razonable y la manera conveniente de expresarlo". Lejos de esta concepción, el sentido de la unidad de lo real, la exactitud del resultado y su traslado al pensamiento, el sentido filosófico y religioso de lo uno, etc.

Frente a esta área del saber, se deben formar "actitudes" de abordaje de la matemática, que se fundan en la "curiosidad", la "apertura" y la "duda" como base del conocimiento científico. Esta ciencia debe ser valorada como "construcción humana", superando "los estereotipos discriminatorios de raza", etc.

5) Evolucionismo en las ciencias naturales

La "educación ambiental" debe partir de una óptica natural y social, enmarcada por el evolucionismo darwiniano y lamarckiano, según esta sucesión:

– Primer ciclo (6-8 años): presentar la idea de evolución.
– Segundo ciclo (9-11 años): incorporar la función de la reproducción.
– Tercer ciclo (12-14 años): instalar los procesos de cambio en razón de la reproducción y sus variaciones.

La producción de conocimientos científicos es "colectiva", es decir, por la colaboración de grupos de científicos, pues la "comunicación" y el "intercambio", posibilitan la "construcción" de un "conocimiento objetivo" (articulación de opiniones y enfoques), que servirá para "comprender y transformar" la realidad.

> Todos los entrecomillados corresponden a citas textuales de los *Contenidos Básicos Comunes* para el Nivel Inicial y la EGB, según la Edición publicada por Edit. Olimpia, Córdoba, 1996.

Modificaciones (Resolución 40/95 del C.F.C.y E.)

El 22 de junio de 1995, el Consejo Federal de Cultura y Educación de la Nación resolvió modificar la Resolución 39/94 realizada por este Consejo el 29 de noviembre de 1994, a través de la cual fueron aprobados los Contenidos Básicos Comunes para el Nivel Inicial y la EGB.

Algunas modificaciones se refieren a errores de puntuación (146), de ortografía (145, 233, 241, 245, 252), de redacción (130, 171, 192, 222, 226, 229, 340, 341), expresiones redundantes (193, 230), o a la sustitución de anglicanismos por la palabra castellana correspondiente (190).

El resto de las modificaciones que corresponden a las áreas de Ciencias Naturales, Ciencias Sociales, Tecnología y Formación Ética y Ciudadana, se refieren a errores en los contenidos o a expresiones ideológicas cuestionadas desde distintos sectores de la comunidad nacional.

Sin embargo, creemos que tales "cambios" no son sustanciales, sino meros trueques de términos, que no afectan a la ideología que sustenta la transformación pedagógica. Veamos algunos ejemplos.

Se ha quitado el término "género" en todo el texto de los CBC, y en su lugar se ha colocado "sexo" o "sexualidad". Empero el PRIOM (Programa de Igualdad de Oportunidades para la Mujer) sigue vigente –desde 1985– a todo lo ancho y largo de nuestro país, aunque los funcionarios que fueron sus autores intelectuales y operativos hayan renunciado. En este contexto, pierden significado otras reformas, tales como las que se refieren a la familia.

También se redefinieron los valores, pero mientras se siga sosteniendo el relativismo filosófico y moral que configura todo el programa pedagógico, nada que afecte a estos ámbitos variará sustancialmente. Lo mismo ocurre con la definición de persona, el concepto de trascendencia y la incorporación de la palabra Dios. Si se niega la dimensión espiritual del hombre (constructivismo), todo ello cae en el vacío.

Conclusión

Aunque no es posible, en razón de su extensión, completar la fundamentación teórica del modelo de transformación educativa, podemos concluir que este sujeto manipulado por los signos, a quien se lo propone formar como un "ser crítico", en el sentido expresado de poner en tela de juicio toda la realidad, ha dejado de ser dador de sentido. En su lugar se ha instalado el *sistema* (estructuralismo), de modo que la inteligibilidad viene dada por la sistematicidad del todo (sociedad).

"La distinción que Saussure establece entre lengua –conjunto de convenciones de un cuerpo social que permiten el ejercicio del lenguaje entre los individuos– y palabra –ejercicio mismo de los sujetos hablantes– entraña el que una lengua sea un sistema de signos independientes de los sujetos que hablan" (O. Fulat), pero éstos se "construyen" en el hablar. Es por ello que he sintetizado este nuevo modelo pedagógico como *"learning by talking"* –aprender hablando–, para parafrasear el *slogan* de la pedagogía de J. Dewey (*"learning by doing"*).

Creo que con esta Transformación Educativa se pretende formar un hombre dialécticamente concebido, extraño al ser argentino, un hombre desnaturalizado, mutilado espiritualmente, que sólo cobra sentido en la

acción transformadora de la sociedad. Un hombre que no puede emerger de la instantaneidad del presente, ya que sólo en él encuentra sentido a su existencia material, terrenal, inmanente, efímera. Un sujeto manipulado por los signos (lenguaje), a quien se lo propone formar desde la más tierna edad (Nivel Inicial) como un ser *crítico*, constructor de la realidad, quien, para crecer, debe cuestionar la realidad más cara a su ser y a sus afectos: la familia, la Patria, las tradiciones culturales, la Religión. Un ser despegado de todas esas realidades que son su sostén ontológico y existencial.

Una transformación educativa que instaura una *guerra semántica*, por la cual las palabras, los conceptos han sido vaciados de contenido esencial y cargados de una significación ideológica extraña a nuestro ser argentino. En la cual la familia, la persona, la identidad, los valores, el pensamiento, la creatividad, la trascendencia, la universalidad, han sido *"resignificados"* dentro del contexto materialista, ideológico, dialéctico, subjetivo, donde nada es duradero, firme, seguro, permanente, estable.

La triple relación del hombre (consigo mismo, con el mundo y con Dios) ha sido trocada por una horizontalidad asfixiante y utópica, que se resuelve en una interacción social estéril, en la que la hermandad, el amor, el sacrificio, no tienen cabida ni fundamento. Sólo se postula la reverberación del resentimiento, en aras de una convivencia pacífica vana, si no se basa en la justicia.

Una postulación pedagógica transida por el discurso, un discurso social, político, subjetivo, totalmente alejado del verdadero lenguaje formalizador del mundo. "En el principio era el Logos" (San Juan). El lenguaje, si bien es exclusivamente humano, en tanto expresión de sentido y manifestación del entendimiento, no configura un sistema de signos convencionales, producto de una "interpretación significativa" de las cosas, pues la presencia de un signo implica un pensamiento contextual (significativo) previo, que ya es lenguaje. La gran paradoja del lenguje es tener una normativa transpersonal que posibilita la comunicación y, al mismo tiempo, presenta una ductilidad situacional que permite una recreación permanente.

De modo que al analizar el lenguaje, no puedo concluir que todo sea en él *referencial* (expresión de una realidad que refiere a un contexto significativo mayor) y *medial* (vínculo entre el todo y sus partes), sino que el lenguaje, en su totalidad de contenidos significativos, es un *absoluto* que da sentido a la realidad en un constante acto de recreación, de vida, de comunicación, tanto a nivel humano, como a nivel divino-humano.

Desde la Ilustración (siglo XVIII) hasta nuestros días, se ha pretendido liberar al hombre de todo condicionamiento previo, alegando el no

conculcamiento de su libertad, tanto en el orden político, educativo, cultural, social, pero "pretender reconquistar al hombre desmontando su aparato cultural, civilizatorio y educativo, so pretexto de liberarle de toda «represión» y dejarle ser él mismo en su pura mismidad «adámica», es «alienarle», reduciéndole a una posibilidad pura, mas sin capacidad de autorrealizarse, ya que le falta todo medio de canalización energética a diversos niveles" (Luis Cencillo, *Mito*).

o O

JUAN IDIARTE BORDA
Presidente del Uruguay
> 25 de agosto de 1897



Alcalde, Juez, Diputado, Senador, Fundador del Banco República, entre otros méritos civiles. En contra de la opinión liberal-laicista de la época y de acuerdo con su juramento (la Religión Católica era la oficial del Estado Uruguayo), propone a la Legislatura la creación del Arzobispado de Montevideo. S.S. León XIII apoya la iniciativa y el proyecto es aprobado. Las logias decretan su muerte. Tres atentados se suceden en pocos meses, pero fallan. El 25 de agosto de 1897, pocos meses antes del cambio de gobierno, logra su propósito de asistir como Presidente al solemne Te Deum en la Catedral de Montevideo, en compañía de monseñor Soler. A la salida, siguiendo el siniestro ritual puesto en práctica en Ecuador con el presidente Gabriel García Moreno y luego con otros gobernantes cristianos en Moscú, Sarajevo o Eslovenia, es asesinado a tiros.

El 25 de agosto, día de San Luis Rey, se celebrará una Santa Misa por el centenario de su asesinato, a las 19 horas, en Talcahuano 1154, Cap. Fed. Posteriormente se realizará un homenaje, en Quintana 161.

LA AMISTAD, VÍCTIMA Y ANTÍDOTO DEL MUNDO MODERNO

HUGO ESTEVA

A partir de las reflexiones realizadas como homenaje al padre Raúl Sánchez Abelenda con motivo de cumplirse el sexto mes de su muerte.

LA amistad resulta hoy un sentimiento clásico obstruido por la vida moderna

Empecé a pensar en esto, sobre lo que no reclamo paternidad, a raíz de ir conociendo desde dentro a la sociedad norteamericana. Me llamó entonces la atención la facilidad con que allí se califica como amigo al que, en realidad, es apenas un conocido. La distinción, tan natural entre nosotros, no surge fácilmente en el idioma corriente de los norteamericanos, que hablan con ligereza de "mi amigo de Buenos Aires", o de Londres, o de Singapur, refiriéndose a quien han conocido en algún "*meeting*" o con quien han compartido algún breve período laboral. Y no emplean siquiera una entonación alternativa, al menos no una fácilmente inteligible para un extranjero, cuando van a referirse a esa decantada categoría de los amigos verdaderos. Tampoco se trata de una deficiencia semántica porque el idioma inglés tiene términos distintivos. Siguiendo ese hallazgo de que "se piensa como se habla", me parece que en muchos casos los norteamericanos sobresimplifican porque no han experimentado la verdadera amistad.

Por otra parte, poco tiempo atrás, recibí el testimonio de una antigua empleada de un banco extranjero muy desarrollado entre nosotros, que me relataba hasta qué punto se ha perdido el compañerismo entre los oficinistas. Esa suerte de complicidad de los pares que se ocultan a la mirada del jefe hostigador y se ayudan entre sí, parece diluida por un espíritu de competencia que se combina, por un lado, con el afán de sobresalir en "relaciones públicas" que faciliten encontrar el próximo empleo y, complementariamente, con cierto desapego por el lugar de trabajo que, entre los jóvenes que quieren hoy hacer carrera, es siempre provisorio, siempre y rápidamente reemplazable por otro que brinde

una mejor alternativa económica. Pierden así estos contemporáneos cazadores de "status", la oportunidad de iniciar amistades profundas que Lewis [1] imaginaba para nuestros ancestros, cazadores verdaderos, mal llamados "primitivos" si se los juzga por la capacidad de abstracción impresa en sus pinturas rupestres, originada en la charla alrededor de los secretos y las habilidades de la tarea común. El trabajo basado en la competencia encierra, el aprendizaje que hubiera nacido de la camaradería se degrada en cursos y seminarios donde la figuración es más fuerte que el intercambio verdadero, y el conjunto resulta una oportunidad más de soledad.

A esta soledad hay que agregar el aislamiento televisivo y la falsa idea de participación que produce. Conocí el caso extremo de un pobre hombre –psicológicamente deteriorado, claro– que todas las noches, sentado frente a su televisor en Miami, "dialogaba" con el presidente Reagan y su mujer, "asesorándolos". El asunto estaba ya planteado en *Farenheit 471*, donde la esposa del protagonista de Bradbury tenía un televisor que abarcaba tres de las paredes de su cuarto y le permitía ingresar a las telenovelas con un libreto que recibía por correo. No es tan grande la diferencia entre estas caricaturas y los que anteponen su programa favorito a la charla amistosa.

Está, además, la idea de que el tiempo es oro. ¿Cómo derrocharlo improductivamente con los amigos? En la medida en que el tiempo tenga que ser usado se diluirá la actitud amical, para dar lugar a apremios, indisponibilidad, acotamientos que, justificados o no por la necesidad del negocio, impiden el momento puro de la camaradería. Ni hablar de quienes, de mil distintos modos y queriéndoles sacar más provecho, pretender mezclar ambos "tempos".

El sesgo feminista de nuestra sociedad tampoco ayuda: los hombres van demasiado al supermercado y están poco disponibles para los amigos. Por un lado, he conocido mujeres que sostienen entre sí amistades entrañables, leales y duraderas. En cambio, descreo de las amistades entre hombres y mujeres porque es difícil que eros no se mezcle por ahí a cierta altura. Pero, más allá de este tema tan opinable, lo que resulta antinatural es ese horror que cunde por que, en las reuniones, se formen grupos de tertulia de un mismo sexo, siendo tan lógico que así resulte de las mutuas inclinaciones. Y se me ocurre que esto debe ser relativamente nuevo entre nosotros porque siempre recuerdo una casa-museo ahora desaparecida que, en Humahuaca, reproducía el modo de vivir de un siglo y medio atrás. Allí había –y se señalaba como típico de su tiempo– dos comedores, el del dueño y el de la dueña de casa,

---

1 Lewis C. S., *The four loves*, in *The inspirational writings of C. S. Lewis*, Inspirational Press, New York, 1991, p.247.

que reunían a sus respectivos amigos por separado. La casa contaba también con una sala para las recepciones especiales.

Sin duda, hay momentos para las conversaciones comunes a ambos sexos, pero la mezcla forzada no es buena, al menos para la amistad. Porque está en su base misma reconocer diferencias, hacer distingos, desde que no es obligatorio elegir los amigos. Los conocidos que surgen por obligación social, de trabajo, de "status", difícilmente se transformen en amigos, a menos que esa obligación inicial sea superada.

La nobleza propia de la amistad tiene mucho que ver con el desinterés que le da origen, ausente por naturaleza hasta de los más altamente inspirados amores eróticos. La falta de ambición, la generosidad, la capacidad de alegrarse sin envidia por la alegría del otro, están en el centro y son la prueba de las amistades verdaderas. Que también se nutren de una especial capacidad multiplicadora, porque pocas cosas satisfacen más que ser amalgama entre dos amigos propios que empiezan a congeniar a partir de la afinidad con uno. A la inversa, se sufre una desazón singular si uno presenta entre sí a dos de sus amigos que después no concuerdan.

En medio de la cultura del descartable, la amistad se caracteriza por mantenerse sin alteraciones en el tiempo y, según hallazgo certero de Cicerón [2], hasta frente a la muerte. Puede aún entonces mantener su capacidad generadora de más amistad, como sucede cuando dos amigos recuerdan a otro tercero muerto.

La amistad se va así delineando como el sentimiento más puramente humano. Ésta y la capacidad de abstracción, no la oponencia del dedo pulgar, caracterizan al hombre –digo esto sin mengua de haber observado cierta camaradería entre los animales, por ejemplo en las tropillas, donde hay grupos de caballos que tienden a acompañarse siempre–, más allá de que el pequeño músculo que permite la pinza entre el pulgar y el resto de los dedos haga la diferencia entre nuestra mano y la del mono, como aprendí en la Facultad de Medicina. Pero me parece una exageración del más grosero cientificismo pretender que el hombre abstrae y es capaz de percibir la amistad porque un día, en la evolución, se encontró con que tenía oponente del pulgar. Y, aunque para esto sólo puedo apelar a la intuición, creo más probable que el oponente se haya perdido en el transcurrir de una decadencia donde se empezó abandonando el sentido de la amistad. Porque, a poco de mirar desnudarse a nuestra civilización en descenso, uno no logra evitar la fuerte sensación de que algunos de los monos de hoy pueden haber sido hombres que perdieron la noción del amigo, del prójimo y de Dios en tiempos remotos.

---

2 Cicerón M. T., *De la amistad*, Porrúa, México, 1993, p.125.

Al mundo materialista le cuesta entender un sentimiento desinteresado. Por eso, como observa Lewis [3], mientras en la Antigüedad y en la Edad Media las reflexiones sobre la amistad se reflejaban en el arte con frecuencia, hoy es raro que se la trate. Y cuando sucede, se malentiende bajando hacia los intereses más pedestres, como pasó con la interpretación homosexual –propia de quien nunca tuvo amigos– de esa magnífica película que es "El francotirador", seguramente no en vano llamada "El cazador de ciervos" en su versión original. Allí, la suerte de reflejo que impulsa automáticamente al protagonista a tirarse del helicóptero de rescate tras un amigo caído accidentalmente, es un hallazgo inolvidable del que arranca la aventura de aunar las suertes en medio del caos de la guerra de Vietnam. Pero, claro, se trata de hombres criados religiosos que se van descubriendo patriotas sin necesidad de proclamas. Comparten una amistad nacida del origen étnico común y del ocio –que incluye cazar ciervos–, no del negocio que centra a la sociedad norteamericana hoy.

En aquel ambiente sin apremio se entiende que los viejos amigos sean quienes han ido adquiriendo conjuntamente gustos, afectos, apreciaciones. Creencias –para expresarlo de un modo más preciso y abarcador– que no tienen por qué ser racionales ni razonables siquiera. Pero lo singular es el modo en que surgen los nuevos amigos, a partir de que cada uno descubre esas creencias en el otro que las adquirió por un camino distinto. De ahí lo nobilísimo, lo casi milagroso de una amistad verdadera. De ahí también que la amistad no pueda ser ideológica y que los ideólogos no tengan amigos en cuanto tales. De ahí, finalmente, que los partidos políticos ideológicos no formen amigos sino por fuera de ellos mismos. Cuando, en cambio, los movimientos políticos que apelan a las creencias profundas resultan propicios para el fermento de la camaradería también honda, que se vincula con el patrimonio desinteresado común cuya expresión terrenal más sublime es la patria. Motivo que conduce a que los autores ocupados del tema en épocas diversas coincidan en vincular la amistad con el patriotismo.

Por eso el modernismo, que tiende a romper el patrimonio desinteresado común para reemplazarlo por el interés particular, tiende también a romper la identidad en nombre del individualismo. El fenómeno es tan vasto que se lo descubre hasta en las expresiones populares. Y, en ese sentido, vale el ejemplo de ese tango en que un porteño de la década del treinta se siente "anclado" nada menos que en el París de su época, impedido de volver a Buenos Aires, a la que evoca con nostalgia. Un porteño que –a diferencia de tantos que hoy no se sentirían anclados en Nueva York– añora el patrimonio desinteresado común que lo identifica, que lo hace ser quien es.

---

3 Lewis C. S., ob. cit., p.244.

¿Significa esto que no pueda uno tener verdaderos amigos extranjeros? No, quiere decir, en todo caso y mejor, que los amigos de nacionalidades distintas han sido capaces de encontrar una patria común, más allá de la física.

Creo, entonces, que la amistad hace a la patria y la patria a la amistad. Y, en ese sentido, el hecho de que en Buenos Aires siga habiendo, a diferencia de lo que pasa en otras grandes ciudades del mundo, tantos cafés donde ejercer el ocio puede llegar a ser un signo de esperanza. Además, la mejor novela argentina está dedicada a la amistad. Porque, en efecto, *Adán Buenosayres* es una suerte de canto a la amistad con un interregno de amor dolido, en que un alma desciende al infierno y vuelve a Dios. Allí se muestra ese afecto entrañable y duro entre el protagonista y el judío Tesler, que no duda en dejar a este último, con la implacable ironía de las amistades verdaderas, atendiendo la entrada al círculo infernal de la soberbia. Búsqueda de la verdad por la amistad, amistad metafísica y camaradería llana, mezcladas profunda y aleccionadoramente en la novela, pero –por ser tales– sin pretensiones de dar lección alguna.

En ese mismo sentido, Cicerón indica que la amistad es fruto y semilla de la virtud que "hace más abundantes las prosperidades, y las adversidades, partiéndolas y comunicándolas, más llevaderas" [4]. Por eso, tanto más fructífera en virtud y consuelo ha de resultar cuando el amigo es un sacerdote –no un cura amigo, sino un amigo cura–, uno que ha empeñado la vida en la línea perfecta, la línea vertical que lo hace familiar con lo Divino.

Porque, entonces, esa familiaridad del sacerdocio evita la pequeñez de la pretendida ecuanimidad, y el temor a ser arbitrario aquí abajo: vicios del mundo moderno a los que la amistad, perseguido antídoto, ahuyenta sin miramiento alguno.

---

4 Cicerón M. T., ob. cit., p.129.

MADRE MARAVILLAS DE JESÚS
Carmelita descalza (1891-1974)

Esta religiosa supo ser dócil a la acción del Espíritu Santo, lo dejó todo, se abrazó con el estado de perfección por la práctica de los consejos evangélicos, y se entregó totalmente a Dios en la práctica de todas las virtudes cristianas hasta el día de su muerte.

Del decreto de Introducción de la Causa: 8 de Julio de 1980

DE los primeros días de su vida religiosa, sabemos por testimonio de sus connovicias, que fue un modelo de todas las virtudes. Sintióse desde el primer momento como el pez en el agua, felicísima y nunca tuvo la menor duda sobre su vocación.



Entró en el Carmelo sin más aspiración que la de entregarse del todo a Dios, cumpliendo con generosidad los deberes de su vida de Carmelita, y si algo especial deseó, fue ser la última de todas, borrarse, desaparecer.

Cuando surgió en su espíritu la idea de la gloria que podría dar a Jesús en el Cerro de los Ángeles un Carmelo, que como lamparita encendida ante el Corazón Divino, se gastase reparando y pidiendo por el mundo entero y muy especialmente por España, la entonces hermana Maravillas, que aún no había hecho su profesión solemne, tuvo que sostener en su corazón una tremenda lucha. De un lado, su profundísima humildad y vacío de sí le hacían ver su incapacidad para semejante obra; por otro lado, el temor de ser infiel a la gracia, que llamaba a su corazón imperiosamente, no la dejaba sosegar.

A1 fin, tuvo que manifestar la voluntad de Dios a sus Superiores y, obtenido su consentimiento, comenzó las diligencias para llevar a cabo la fundación. Vencidos todos los obstáculos, el día 19 de mayo de 1924, salió del Escorial con otras tres religiosas y después de subir al Cerro y cantar la Salve a nuestra Señora de los Ángeles, se instalaron en una casita en Getafe. Apenas comenzada en Getafe la vida de observancia, la hermana Maravillas hizo su profesión solemne el 30 de mayo de 1924; poco después Dios le salió al paso pidiéndole un nuevo sacrificio, quizá el mayor de toda su vida. El señor Obispo de Madrid deseaba fuese ella la Priora de la nueva fundación. A ésta le sucedieron otras muchas: en total 9 fueron las casas de la Virgen fundadas por nuestra Madre. Por este tiempo recibió gracias místicas, revelándole Jesús que "sus delicias eran estar con los hijos de los hombres".

Su espíritu de sumisión y obediencia, que fue admirable en las menudencias de cada día, brilló en todo su esplendor cuando se trataba de las ordenanzas o aun simples deseos de los Superiores. Hija fidelísima de la Santa lglesia, quiso que sus conventos se acomodaran cuanto antes a las reformas litúrgicas y a todo lo que condujera al fin que desea el Santo Concilio, cuando propone a las órdenes religiosas la vuelta a las fuentes y al carisma de sus fundadores.

Siguiendo las sugerencias del documento conciliar *Perfectae Caritatis*, asesorada y dirigida por varios religiosos eminentes en ciencia y virtudes y con la aprobación y bendición del entonces Superior General de los Carmelitas Descalzos, Padre Miguel Ángel de San José, formó la primera asociación de monjas carmelitas descalzas aprobada por la Santa Sede, con el único fin de conservar íntegra y en toda pureza la herencia de la Santa Madre Teresa de Jesús.

Corazón inmenso como las arenas del mar, no cerró sus puertas a nadie y, aunque no buscó, tampoco rechazó a los monasterios que deseaban pertenecer a su Asociación, si aceptaban las condiciones que en ella se pedían.

Realizó en sí misma el ideal que propone el Santo Concilio, cuando al hablar de la vida religiosa la desea "escondida con Cristo en Dios". Y al no poder dar una idea detallada de todas sus virtudes podríamos resumir su vida en estas palabras: "Vivo yo, mas no yo, sino Cristo vive en mí".

Espíritu abierto a todo lo bueno, no rechazó lo nuevo por nuevo, ni se aferró a lo antiguo sólo porque lo fuera, sino que supo escoger de lo uno y de lo otro cuanto podía convenir, no solo al adelantamiento espiritual de sus hijas, sino también a la buena marcha de sus conventos. No rechazó los inventos modernos, fruto de la inteligencia y trabajo de los hombres, que supo apreciar y le interesaban sobremanera.

Quiso que sus hijas los emplearan para facilitar su trabajo y darle mayor rendimiento, mas nunca para nada que pudiera debilitar el espíritu de austeridad y pobreza que la Santa Madre Teresa quiso para sus "palomarcicos".

Fue devotísima de San José y de Santa Teresita. Conoció como pocos la doctrina de los santos Padres Reformadores del Carmelo, que ya cuando estaba en el mundo eran su lectura predilecta, y sobre todo la hizo vida en sí misma y en todos los conventos que fundó.

La Madre Maravillas fue un prodigio de sensatez, de prudencia, de serenidad, de equilibrio, de paz inalterable, en medio de las circunstancias tan complejas en que le tocó vivir y actuar.

La virtud del agradecimiento que admiraron en ella toda su vida, brilló aún más en su enfermedad; agradecía con toda el alma los mínimos servicios; repetía constantemente que no había en el mundo una enferma mejor cuidada que ella, a lo que contestaban sus hijas "mejor cuidadas sí las habrá, Madre nuestra; pero con más cariño imposible".

Durante su vida había repetido muchas veces a sus hijas: "¡Qué felices somos, no queremos más que lo que Dios quiera!". Y en sus últimos días repetía con voz entrecortada: "La verdad es que somos felices".

Es verdad que murió como hija fidelísima de la Iglesia, ofreciendo su vida por ella, por el Papa, por España, por su Orden del Carmen a la que tanto amó y por la Compañía de Jesús, cuya congregación general se estaba celebrando, de tanta trascendencia para la Iglesia. Pero todo esto lo manifestó sencillamente. No dio entonces ningún aviso ni consejo para la conservación de su obra. Lo había dejado dicho con su propia vida.

Ha impresionado a todos el contraste de esta muerte tan sencilla con los hechos que han ocurrido después y que han conmovido a tantas almas. Parece como si Dios tuviese prisa por manifestar al mundo el valor de la humildad.

El siglo que vivió la gran Reformadora del Carmelo necesitaba, sin duda, aquel grito vibrante de Teresa: "En fin, Señor, soy hija de la Iglesia". Nuestro pobre siglo XX, saturado de palabras, necesitaba el testimonio de una entrega humilde y silenciosa. La Madre calló. La última palabra la ha dicho Dios.

E1 17 de diciembre de 1996, nombrada Venerable la Madre Maravillas de Jesús, en presencia del Santo Padre fueron promulgados los decretos; también estaban los ponentes de otras causas, entre ellos el Postulador de su causa, Padre Simeón de la Sagrada Familia O.C.D.

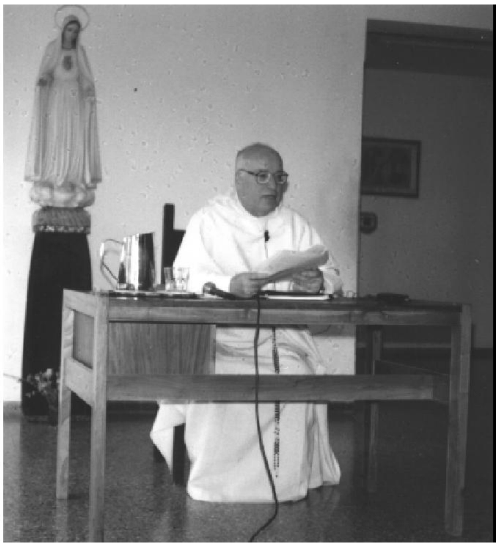
Esperamos ahora la gran noticia de que sea nombrada Beata por su Santidad. Los milagros han sido aprobados por la junta médica, adelanto importantísimo para la causa.

Son innumerables los milagros y gracias atribuidas a Madre Maravillas. Nuestro Monasterio, que pertenece a su Asociación, tiene el privilegio de ser el representante de la causa en Argentina. Por lo cual quien desee tener material sobre nuestra Madre podrá retirarlo en el MONASTERIO DEL SANTÍSIMO CORPUS CHRISTI Y SAN JUAN DE LA CRUZ (Amenábar 450, C.P.1426, Capital Federal), o mandarlo a pedir por carta.

MONASTERIO CORPUS CHRISTI
Y SAN JUAN DE LA CRUZ
(Carmelitas Descalzas)

EN RECUERDO DEL P. VICTORINO RODRÍGUEZ O. P.

BLAS PIÑAR



LO ha de ser el discípulo más que el maestro; pero el discípulo, precisamente por serlo, ha de seguir los pasos de aquél y ha de procurar imitarle. De Santo Domingo de Guzmán, maestro del P. Victorino Rodríguez, se escribió *"novus athleta Domini"* y al P. Victorino Rodríguez se le ha podido calificar de "lucero del tomismo".

Pero un lucero del tomismo "en la tormenta de la crisis contemporánea" –más grave que la crisis albigense– al que pueden aplicarse las palabras que pronunció Gregorio IX al canonizar a Santo Domingo: "he conocido a un hombre, fiel en todo a la vida de un verdadero apóstol". Y como tal, y como el fundador de la orden dominicana, el P. Victorino, fue "un hombre evangélico", "de constante igualdad de ánimo", que "hablaba con Dios o de Dios".

Profesó en la Orden, el P. Victorino, en octubre de 1946. Doctor en Teología por el "Angelicum" de Roma *"summa cum laude plenis votis"*; profesor en "San Esteban" y en la Universidad pontificia, de Salamanca; estudioso y alma de la difusión de la obra magistral, tanto del P. Santiago Ramírez como del P. Arintero; Prior de Santo Domingo el Real.

Es imposible una enumeración exhaustiva de sus trabajos, artículos, conferencias, entrevistas y libros. Lo que importa destacar, en todos ellos, es el enfoque sobrenatural de los temas, porque el P. Victorino no

hacía literatura narcisista o recreativa, sino catequesis. El P. Victorino era un teólogo, pero no de los que hacen teología de abajo a arriba, sino teología auténtica, es decir, teología arrodillada y, por lo mismo, teología teocéntrica. Decía Juan Pablo II (2 de noviembre de 1982) que los teólogos no deberán ser "portadores de dudas, sino de certezas de fe", pues en ello consiste la creatividad teológica. Y en esa línea, el P. Victorino aseguraba que "el alma de toda auténtica teología es la fe "de tal modo (que) el teólogo sin fe es un cadáver de teólogo" (*ABC*, 9 de noviembre de 1982).

Con ese talante se ocupó el P. Victorino de temas permanentes o contingentes muy diversos. Los documentos del Concilio Vaticano II y los problemas del *"aggiornamento"*, no le dejaron impasible y tan sólo receptivo, sino que empuñó las armas de la fe y del saber para fijar la doctrina recta con relación al dogma, a la moral, a la liturgia y a la disciplina; lo que, como era de suponer, le ocasionó disgustos muy serios.

Quiero destacar, sin embargo, y aparte de sus libros: *Temas claves de humanismo cristiano*, y *El conocimiento analógico de Dios*, y de sus conferencias: "Teología de la Paz" (discurso de recepción en la Real Academia de Doctores) y de su trabajo sobre "Teología moral política", su perfecta y clarividente visión del tema de la libertad religiosa y de la confesionalidad del Estado, tan controvertido a partir del Decreto Conciliar *Dignitatis humanae*.

A nuestra editorial le cupo el honor de lanzar al marcado, en 1978, su libro *El Régimen político de Santo Tomás de Aquino*.

La última colaboración que pedí al P. Victorino fue para este mismo año 1997. El P. Alfredo Sáenz S. J., profesor de Teología dogmática en Buenos Aires, iba a venir a España. El P. Victorino y el P. Sáenz eran viejos amigos y, por lo tanto, la ayuda del P. Victorino resultó eficacísima, hasta el punto de organizar, patrocinado por la S.I.T.A. (Sociedad Internacional Santo Tomás de Aquino) una conferencia, que el P. Sáenz pronunció en el Salón de Actos de Santo Domingo el Real, sobre "El Nuevo Orden Mundial de Fukuyama y el humanismo de Santo Tomás".

Se nos fue un hombre sin tacha, un gran amigo, un español de primera línea, un teólogo excepcional, al que respetábamos, admirábamos y queríamos. Descanse en paz.

EL TESTIGO DEL TIEMPO
Bitácora

El Abbe Pierre entrampado

Durante medio siglo las víctimas de la depuración lo llamaban "L'abbé mitraillette" en razón de su participación activa en el resistencialismo armado siendo considerado por sus correligionarios como un héroe y un "dios" por los sin casa y por los excluidos de la V República.

¿Qué ha pasado que sus amigos los rechazan ahora súbitamente ?

En *Le Monde* del 14 de mayo, a todo el ancho de la página 8 y con 21 cm. de alto en una solicitada paga, la propia organización del abbé Pierre condena formalmente a su fundador y a su guía.

Lettres françaises, junio 1996

# # #

El Abbe Pierre intimado a abjurar

(...) el hombre más popular de Francia, aquel que los medios llamaban regularmente desde hace decenios para que formulara sus espectaculares indignaciones ha sido brutalmente "descanonizado". Intimado a abjurar, expulsado de LICRA, destornillado de su pedestal hoy es un hombre terminado. Antes que él había sido suficiente al Gral. De Gaulle hablar del pueblo judío como un pueblo "seguro de sí mismo y dominador" para que fuese olvidado de golpe su pasado de jefe de la Francia Libre.

(¿Qué había pasado? Pues que, comentando un libro de Roger Garaudy, había hecho un comentario que le mereció el sanbenito de antisemita. Y en Francia rige la nueva ley Gayssot que establece el delito de opinión y todos los días son condenados en su nombre quienes sostienen verdades históricas.)

Una democracia fundada sobre el principio del libre examen y que fácilmente acepta que se pueda negar la existencia de Dios –o el genocidio armenio– ¿cómo puede admitir que se cierre el debate sin pruebas definitivas?

La Lettre de Magazine, n° 508

# # #

De Lubac: un mensaje a la prensa católica

Durante el verano de 1966 el Cardenal Henri de Lubac escribió una carta al director del diario católico *La Croix*, de París. Comentando una conferencia dada por el entonces Padre Joseph Ratzinger le dijo: "Uds. deberían de disipar la tentación hacia el integrismo de muchos cristianos atribulados por el presente desorden. Uds. deberían proteger del tembladeral progresista los esfuerzos por una renovación".

National Catholic Register,
23 noviembre 1996

# # #

Las vocaciones en Europa

De acuerdo a un informe vaticano: "El cuidado pastoral de las vocaciones en las iglesias europeas", un documento de trabajo para el "Congreso de Vocaciones en Europa" a celebrarse en Mayo de 1997, en las últimas dos décadas el continente ha experimentado un sostenido crecimiento de la población: 4,3% entre 1978 y 1994.

Durante el mismo lapso el número de sacerdotes ha descendido 13% mientras la edad promedio ha aumentado.

National Catholic Register,
16 noviembre 1996

Dios en el banquillo de los acusados

Bill Moyers, un famoso hombre de la televisión norteamericana ha lanzado una serie con el título del epígrafe como "parte del resurgimiento de la conversación democrática y para corregir la percepción pasada de moda de la Biblia".

Comenta James K. Fitzpatrick sobre el particular: ¡Oh, si por lo menos estuviera C. S. Lewis todavía con nosotros! Es difícil imaginárselo diciendo: "yo se los dije". Él era demasiado caballero. Pero yo diría: "Él se los dijo".

Lewis sostuvo en los '40 que el hombre moderno se colocó en el tribunal y a Dios lo puso en el banquillo, cuando esta afirmación resultaba exagerada pero hoy día, como dijo *Newsweek* del 21.10.96 "los norteamericanos todavía proclaman su creencia en Dios" pero ahora consideran que la autoridad divina difícilmente sea absoluta.

The Wanderer, 7 noviembre 1996

# # #

Revolución sexual y libertad republicana

"De la misma manera que no se puede estar sinceramente contra la guerra cuando se acepta el asesinato de las criaturas en el se-

no de su madre como lo repite incansablemente la Madre Teresa, no se puede estar contra la pedofilia y sus monstruosidades cuando se está por la revolución sexual bajo la cobertura de la libertad republicana" (Rémi Fontaine).

Present, 14 marzo 1997

# # #

Panorama desolador de los cristianos en el Levante

Un libro de William Dalrymple, *From the Holy Mountain*, recientemente publicado, da cuenta del contraste entre la situación del Cristianismo en el siglo VI y la actualidad relatando un viaje que en aquella época hicieron dos monjes por el Imperio Bizantino.

A pesar de que el relato original describe un momento crítico para los cristianos -Jerusalén había sido saqueada en 614 por los persas y los árabes, turcos y otomanos y todo indicaba que iban a perseguirlos-, sin embargo no fue así. En cambio, asegura el autor, Monte Athos estaba en mejor forma que cuando lo visitó en 1963. Hoy quedan 14 millones de cristianos que apenas sobreviven entre 180 de no-cristianos.

En Estambul, la sede del Patriarca Ecuménico Phanar está cubierta de *graffiti*, es apedreada casi diariamente y hace poco desactivaron una bomba en su entrada.

En Turquía oriental los pocos monumentos armenios que quedaban están siendo eliminados. En el Sud, la Iglesia Ortodoxa Siria está prácticamente extinta.

La situación en el Líbano es apenas menos preocupante: los cristianos maronitas que ejercieron poder los primeros treinta años de su existencia han perdido el control y muchos miles han emigrado. En Israel la decadencia es aún más dramática. La ciudad vieja de Jerusalén era 52% cristiana en 1922: ahora esa cifra ha bajado a menos del 2,5% y sigue descendiendo.

"El Cristianismo ya no existirá en Tierra Santa como una fe viva; un vasto vacío ocupará el corazón mismo de la Cristiandad", concluye Dalrymple.

Guardian Weekly, 20 abril 1997

# # #

Estudiantes reclaman la restitución de crucifijos en una universidad jesuita

Estudiantes de la Georgetown University han peticionado a la administración reponer en su lugar crucifijos en todas las salas de clase. Últimamente sólo dos de

cinco edificios tenían crucifijos en sus clases.

Encabezan la petición dos alumnos de segundo año que formaron un comité que contestó las excusas de la universidad que alegaba razones financieras para no restaurar los crucifijos en las clases.

Contra el argumento de una monja profesora que se oponía a la restauración en nombre del pluralismo, los estudiantes contestaron que "el crucifijo es una fuerza unitiva, no un símbolo divisorio".

Y agregaron: "ser católico a menudo implica ser «políticamente incorrecto» y asumir posiciones impopulares... Colgar un crucifijo en cada clase es para Georgetown renunciar al respeto humano. La Universidad sacrificó la Tradición y la identidad para comprar la aceptación de la gente."

The Wanderer, 27 febrero 1997

# # #

¿Pecados de la Iglesia?

El énfasis sin precedentes sobre los pecados y errores de la Iglesia en el pasado no ha sido bien recibido universalmente. Uno de los prelados que han expresado su disidencia más públicamente ha sido el Cardenal Giacomo Biffi, arzobispo de Bolonia. En una carta pastoral escribe que "la Iglesia no tiene pecados porque es el Cristo total: la cabeza de la Iglesia es el hijo de Dios y nada que sea de naturaleza moralmente deplorable puede atribuírsele.

No obstante, la Iglesia puede y debe compartir sentimientos de pesar y dolor por las transgresiones personales de sus miembros."

National Catholic Register,
15 marzo 1997

# # #

Boicot de monjas

Una coalición de monjas norteamericanas pidió a los consumidores boicotear una compañía que ofrece muñecas vestidas con los hábitos de distintas órdenes católicas, y sostuvo que eso es parte de la explotación de la mujer.

"Esto es el tipo de cosas que nos afectan, de hombres ganando dinero a costa de las mujeres", dijo la religiosa Beth Rindler. La hermana Beth esta afiliada a la Coalición Nacional de Monjas Americanas, con sede en Chicago, que pide un boicot a las muñecas ofrecidas en el catálogo de Expresiones de Fe Benditas.

La coalición quiere que los ingresos por la venta de las muñecas vaya a un fondo para ayudar a monjas retiradas. El catálogo ofrece muñecas vestidas con los hábi-

tos distintivos de 32 órdenes, con precios que fluctúan entre los 139 y 199 dólares.

Reuter, 7 mayo 1997

# # #

Father Paul Crane

Sacerdote jesuita que fue valiente en su defensa de los valores católicos. Falleció a los 86 años.

"Para mucho ejemplificó el espíritu de los jesuitas ingleses –D'Arcy, Corbishley o Martindale– que dieron prestigio a su orden antes del Concilio Vaticano II.

(...)

Su impresión era que en Inglaterra todos los aspectos de la vida católica sujetos a verificación estadística estaban en declinación."

Crane identificó tres enemigos: los cambios en la liturgia, la mala instrucción en las escuelas católicas y, lo que él llamaba, un falso ecumenismo.

Respecto de lo primero, en 1974 publicó en su revista *Christian Order* una serie de artículos en los que escribió sobre los cambios litúrgicos: "Yo los acepté sin entenderlos, por una cuestión de lealtad a la Santa Sede y me imagino que fue lo mismo con muchos sacerdotes" pero luego sostuvo que "las reformas litúrgicas fueron el mayor desastre infligido al pueblo Católico de Inglaterra desde la Reforma protestante."

Con relación a la educación criticó duramente los programas de enseñanza "que daban más lugar a las religiones no-cristianas que al Cristianismo".

Cuando Hans Küng cayó bajo la sospecha de herejía Father Crane demandó la excomunión del teólogo suizo: "Ha llegado el momento de dar un corte"; si bien el corte vino pero no llegó al extremo de la excomunión.

Crane fundó en 1960 tanto "Christian Order" como "Claver House" para la formación de futuros dirigentes africanos genuinos como contrapeso a la tendencia de enviar ayuda desde Europa exclusivamente de ultramar. Pero en 1989 la Compañía decidió cerrar "Claver House" y ello ocasionó un gran dolor al Padre que nunca quiso revelar en detalle las intrigas que hubo detrás de esa decisión por no hacer pública una crítica de sus superiores. Obviamente su labor molestó a muchos, desde los intereses económicos a los teólogos de la liberación africana.

The Daily Telegraph, 18 marzo 1997

# # #

El futuro del clero

El Papa Juan Pablo II al recibir a un grupo de prelados franceses en Roma en su visita *ad limina*

expresó que una de sus principales preocupaciones era "el futuro del clero".

Así pues destacó la importancia de la consagración del celibato sacerdotal: "La Castidad dispone que quien se compromete a ella pone su vida enteramente en manos de Dios haciendo una ofrenda al Señor de todas sus facultades interiores".

"Esto -enfatizó- requiere una formación sólida y permanente".

National Catholic Register,
23 enero 1997

# # #

Arzobispo mexicano corrige a la burocracia educativa

El arzobispo Norberto Rivera Carrera de la ciudad de México ha propuesto la reorganización de la educación provista en 243 escuelas arquidiocesanas y dos universidades católicas, informa una reciente entrega de la publicación británica *Catholic Family*.

"La educación católica -escribe en una carta pastoral- y la educación en general, es errática e inconsistente por causas de organización pero más aún por la pobreza de sus contenidos. Más liberalismo tanto como desviaciones psicológicas y sociológicas la han debilitado inhabilitándola para responder a los desafíos de la secularización."

The Wanderer, 6 marzo 1997

# # #

Memento

Durante el régimen soviético la Iglesia Ortodoxa Rusa ha sido virtualmente destruida por la más salvaje ola de persecución en la historia cristiana dejando 45.000 iglesias destruidas o abandonadas. 140.000 sacerdotes, monjes y religiosas fueron ejecutados.

National Catholic Register,
8 febrero 1997

# # #

Nuevas religiones

Recientemente el "Centro de información sobre las nuevas religiones" (CESNUR) fundado en Italia ha abierto una filial en Francia que agrupa sobre todo a universitarios. Con la garantía de especialistas en el tema como Introvign, Melton y los franceses Jean Baubérot y Emile Poulat acaban de publicar un libro: *Pour en finir avec les sectes*.

Los autores ponen en guardia contra la tentación de la caza de brujas ya que es delicado discernir correctamente esta delicada cues-

tión. Originalmente los movimientos anti-sectas se orientaban hacia las "grandes sectas": Moon, Krishna, Jehová, Cientología, pero ahora se ocupan de grupos para-religiosos más o menos confusos que proliferan aquí o allá.

(...)

Lo malo es que los responsables de la supervisión y hasta de la sanción de las sectas están muy cerca de la secta por excelencia: la Francmasonería...

Lectures Françaises, enero 1997

\# # #

Dificultades no-matrimoniales

El ex sacerdote franciscano y teólogo de la Liberación, Leonardo Boff [colaborador habitual del diario *Página 12*] es protagonista de un número del mensuario católico austríaco *Kirche Intern*, que circula ampliamente en Brasil, su patria.

Marcia Monteiro Miranda, la por mucho tiempo novia y secretaria personal de Boff relata allí -en una entrevista- que estuvieron románticamente involucrados por largo tiempo antes que él decidiera abandonar el sacerdocio. "Y fui la amante de Leonardo hace muchos años pero él resolvió mantener nuestra relación en secreto porque pensaba que podía usarse en contra de la causa de la teología de la Liberación".

Miranda, por su parte, tiene otro criterio respecto de mujeres que se enredan con sacerdotes: "Les sugiero que traten de aparecer en público porque si bien mantener el silencio resulta prudente al principio luego se vuelve opresivo".

Miranda nunca se casó con Boff, siguió siendo su amante, aunque viviendo separados. Y lo explicó así: "Como todos los religiosos Leonardo tiene dificultades con su vida íntima porque los hombres religiosos suelen retirarse a sus habitaciones cuando quieren estar solos; pero en una relación uno tiene que vivir con el otro".

The Wanderer, 14 noviembre 1996

\# # #

La prensa ignora la persecución a los cristianos

Nueva York. Es muy fácil para la gente que vive en una democracia libre dar por supuesta la libertad religiosa que le permite adorar a su Dios. Fuera de este ámbito, sin embargo, la persecución religiosa continúa siendo lo normal; lo que sucede es que, cuando sus víctimas son cristianos, especialmente católicos, las agencias de prensa internacionales le prestan

muy poca atención o lo ignoran totalmente provocando una grave desinformación.

Esto fue publicado recientemente en *The Wall Street Journal*, en una nota en la que incluye también una declaración de Nina Shea, del grupo de derechos humanos "Freedom House": "Pocos estadounidenses saben que hoy los cristianos son *el grupo religioso más perseguido del mundo, y que esta persecución se está intensificando*".

En su nuevo libro, *En el foso de los leones*, la señora Shea identifica a once países que practican una persecución sistemática, no sólo aleatoria: China, Pakistán, Laos, Corea del Norte, Vietnam, Cuba, Arabia Saudita, Sudán, Egipto, Nigeria y Uzbekistán.

"El comunismo ateo puede haberse venido abajo en Europa -dice la señora Shea- pero sus regímenes supervivientes despliegan todavía un control totalitario en todo el mundo. Pese a los intentos de los gobiernos comunistas de liberalizar sus prácticas comerciales, el modo como siguen tratando a las minorías cristianas continúa siendo inhumano".

Boletín AICA, 7 mayo 1997

# # #

Una religión para mujeres

Londres. El periódico *The Human Life Review* publica en su último número una nota de la señora Mary Kenny, en la que impugna las acusaciones que se hacen a la Iglesia católica de menospreciar y postergar a las mujeres, solo porque no accede a permitir la ordenación sacerdotal femenina. El prejuicio -dice Mary Kenny- tan frecuentemente aireado, de que el catolicismo es "represivo" con las mujeres es un indicio de la ignorancia histórica que hoy tiene tanta gente. Porque hay que recordar que la crítica tradicional al catolicismo lo consideraba una "religión de mujeres".

Un primer ministro conservador inglés de la época victoriana -continúa diciendo Mary Kenny- describía al catolicismo como "una religión muy apropiada para mujeres y campesinos". Lecky, el gran historiador de la moral del siglo XIX, como buen protestante, criticaba al catolicismo por diversos motivos, entre ellos su "feminidad"...

Luego Kenny aporta este otro dato: Lawrence Stone, en la obra *La familia, el sexo y el matrimonio en Inglaterra del 1500 al 1800*, sostiene que la Reforma protestante causó un considerable perjuicio a las mujeres: recortó y res-

tringió su educación al cerrar los conventos –y, con ellos, muchas de la fuentes de instrucción, así como de poder espiritual y aun económico, de las mujeres– y sometió a las mujeres con mayor firmeza a la autoridad de los maridos.

"Todas las Iglesias reformadas –dice Stone en la obra citada– insistían en la subordinación de las esposas a los maridos, tal como resumía la concisa sentencia de John Milton sobre las obligaciones de cada sexo: "Él sólo para Dios, ella para Dios en él".

Históricamente –concluye Mary Kenny–, la cultura católica ha sido una cultura femenina no sólo en el sentido que le atribuye Lecky, sino también por la muy visible presencia de mujeres en la Iglesia: abadesas, santas, monjas, profesoras, mujeres casadas que, una vez cumplidos sus deberes familiares, ejercían un relevante papel en la Iglesia y en la sociedad.

Boletín AICA, 14 mayo 1997

# # #

La crisis de la educación católica: orígenes y debate actual

En Estados Unidos, algunas escuelas y universidades católicas conservan su identidad católica y son excelentes. Pero la gran mayoría la han perdido. No siempre fue así. ¿Cuándo y dónde encontrar el *origen* de la crisis?

La crisis se precipitó el 23 de julio de 1967 cuando educadores que representaban a diez universidades católicas firmaron en Land O'Lakes, Wisconsin, una declaración de independencia de la Santa Sede y del episcopado norteamericano.

Siete grandes universidades católicas estaban representadas: Boston College, Catholic University, Fordham, Georgetown, Notre Dame, St. Louis y Seton Hall.

(...)

260 universidades y colegios universitarios católicos de Estados Unidos entraron por ese camino que afectó a los 340.000 universitarios que estudiaban en los centros superiores de la Iglesia; casi todos, católicos. Quedó anulado el control de la Santa Sede y se impuso la secularización total en estas universidades hasta entonces católicas. No perdieron el *título* de "católicas" pero sí su *identidad*. Desde entonces y hasta el día de hoy voces representativas de la nación denuncian esta traición e incoherencia.

Una de esas voces es Antonio Scalia, juez de la Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos, quien en una conferencia dirigida

en Seton Hall University el pasado 5 de marzo urgió a las instituciones de educación católicas a "ser" católicas. El juez Scalia fue miembro del consejo directivo de la universidad de Georgetown pero renunció alegando que la falta de identidad católica de esa escuela no la hace diferente de las escuelas estatales. "Las universidades católicas no pueden eludir esta misión de mantener firmes las creencias de lo que es más valioso, y de hecho traicionarían las expectativas de los padres católicos que pagan las tasas si ellas eluden esta misión" (*CWN*, 6-3-1997).

(...)

En la Universidad de Georgetown, para crear debate interno sobre su identidad católica, el equipo Seminarians, compuesto por profesores y directivos de la universidad, ha publicado el documento titulado "Pluralismo Centrado".

(...)

Manuel Miranda, consejero de derecho canónico de la Sociedad Ignaciana de Georgetown, advierte que la nación no verá en ese documento "un esfuerzo leal que dirija a Georgetown hacia una auténtica expresión de la identidad católica". Y da tres razones:

–"Primera, "Pluralismo Centrado" no menciona la Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* ni ningún otro documento oficial de la Iglesia que hable de la educación. Es como hablar de los Estados Unidos sin hablar de la Constitución.

–Segunda, ningún líder católico fue invitado a la discusión, mientras que prominentes no-católicos, y el ex sacerdote David Tracy, pudieron dar sus ideas sobre la respetabilidad académica.

–Tercera, el uso un tanto peculiar de los términos "jesuita" y "católico" es erróneo.

Georgetown, no obstante lo que digan los sabios profesores de la universidad, no fue fundada por los jesuitas sino por John Carroll, obispo de Baltimore, con el permiso y ayuda económica de Roma y sólo después de 26 años fueron invitados los jesuitas a encargarse de ella. Para quien sabe que se usa la denominación "jesuita" con la intención de distinguirse de los demás colegios "católicos" hay motivos para alarmarse al ver que siempre se pone por delante al carácter "jesuita". En Estados Unidos sabemos a dónde llegan afirmaciones como "primero soy de Virginia, luego soy de los Estados Unidos" (*La Hoya*, revista de los alumnos de Georgetown, 17 enero 1997)

(...)

Manuel Miranda, vista la posición tomada por los jesuitas dirigentes ha estado pidiendo al

Cardenal James Hickey de Washington que quite a Georgetown el título de universidad católica.

(...)

Patrick Buchanan detecta que no se trata de un error del momento y añade:

"Esta no es la primera vez que se produce un derrumbe en la cumbre. Hace dos años, para evitar una confrontación con el poderoso Marion Barry, Georgetown mansamente dio todos los beneficios de la Universidad a los grupos a favor del *homosexualismo*. Como dice Steve Sabat, profesor de Psicología, la Universidad ya había rendido sus principios". En el reciente caso –continúa Buchanan– el Cardenal Hickey criticó la decisión del P. O'Donovan de favorecer a los grupos pro-aborto. El sacerdote jesuita David Hollenbach, profesor de Teología Moral y simpatizante de los pro-aborto respondió al cardenal: "Una universidad no está simplemente en el negocio de enseñar catecismo como se les enseña a los niños"... En una era de incredulidad, se suponía que Georgetown daría el ejemplo. Pero con el asunto del aborto el Padre O'Donovan la ha convertido en un lugar dudoso".

Patrick Buchanan se auguraba alguna intervención de la Santa Sede. Ya se ha dado con el veto del nombramiento de cuatro jesuitas como rectores o profesores universitarios.

Sin embargo, es causa de preocupación que la Santa Sede tenga que intervenir cuando los propios superiores de la Compañía de Jesús podían y deberían haber actuado como convenía.

Pero en Georgetown el disenso con la enseñanza católica no se limita al aborto.

Casi todos los temas morales entran en cuestión:

–*Experimentación con embriones*: El año pasado el Instituto Nacional de Salud suspendió el pago de 58 millones de dólares para un estudio sobre mortalidad infantil en el Centro de Medicina de Georgetown cuando descubrió que el encargado, el doctor Roberto Romero, estaba conservando fetos abortados congelados en los frigoríficos de la universidad (*National Catholic Reporter*, 6-2-1997, p.8)

–*Concubinato y cohabitación*: El sacerdote jesuita Jerome Hall, que fue capellán de Georgetown dice de este fenómeno: "no veo por qué se deba pedir la separación a las parejas no casadas" cuando la relación parece sólida. "En un mundo ideal quizás no deberían vivir juntos, pero nosotros no vivimos en un mundo ideal" (*National Catholic Reporter*, 3-5-1996). El Santo Padre enseña diversamente, que

"sería un error gravísimo concluir que la norma enseñada por la Iglesia es en sí misma sólo un «ideal»" (Juan Pablo II, 1-3-1984).

–*Eutanasia*: El profesor de filosofía de Georgetown, Tom Beauchamps, defiende la eutanasia diciendo que "hay un derecho de libertad al suicidio asistido por un médico"

–*Contracepción*: el rechazo de la encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI por un grupo de teólogos norteamericanos estuvo encabezado por Charles Curran –que fue removido de la facultad de teología de la Universidad Católica de América en los '80– y por el jesuita Richard A. McCormick entonces profesor de los jesuitas y en Georgetown.

Beacon Notes, abril 1997

[*Beacon Notes* es una revista norteamericana que en su presentación declara estar integrada "por un grupo de católicos americanos cuya única finalidad es colaborar en la predicación de la verdad de Cristo Salvador enseñada por el Santo Padre y los obispos de la Santa Iglesia. Nos oponemos a que individuos o grupos de individuos tengan permitido el acceso a las Escuelas Católicas, a las iglesias y a las propiedades de la Iglesia para promover todo tipo de creencia, enseñanza o idea contraria a lo enseñado por el Santo Padre y el Magisterio de la Santa Iglesia Católica. Esperamos de todo Sacerdote Católico que siga la disciplina de la Iglesia Católica como prometió hacer. Esperamos de todo obispo que haga todo lo que pueda para salvaguardar las almas de nuestros niños haciendo uso de su autoridad y asegurando la correcta enseñanza dentro de las Escuelas Católicas y de los Programas Parroquiales de Religión. Nos oponemos a que los sacerdotes traten el Santo Sacrificio de la Misa como su personal posesión añadiendo, cambiando o quitando cualquier parte de la misa por decisión propia. Cuando entramos en una Escuela o Iglesia Católica ¡esperamos verdadero Catolicismo! ¿Es esto esperar demasiado?]

# # #

Cómo criticar sin que te atrapen (tácticas para aspirantes a heterodoxos)

1. Usa un lenguaje teológico aceptable, parecido al del Magisterio de la Iglesia.
2. Si te corrigen en nombre del Magisterio, proclama tu inocencia, di que te malinterpretan y contraataca citando el mismo Magisterio oficial de la Iglesia.
3. No te enfrentes abiertamente con la Congregación para la Doctrina de la fe.
4. Cita "opiniones de otros" sin decir que estás de acuerdo; si te llega alguna corrección siempre podrás decir que sólo citabas otros pareceres.
5. Lanza las hipótesis audaces junto con el grupo que te acepta. Así podrás hacer presión y descalificar como "ignorante" y "retrógrado" a quien te contradiga.
6. No hables de ataques contra el Magisterio sino de "proceso de

discernimiento" en búsqueda de la verdad (nadie posee toda la verdad; tampoco el Magisterio).

7. En la crítica -que siempre has de llamar "proceso de discernimiento"- tu mejor instrumento para avanzar es la confusión. Para crearla:

- emplea muchas distinciones y matices como en la escolástica decadente;

- carga las formulaciones con negativas; por ejemplo, "no se ve como no sea posible que no vaya hacia...";

- para las declaraciones del Papa o del Vaticano emplea términos negativos "El Papa condenó...", "Ratzinger confirma sentencia...", "El Vaticano acusa...";

- acuña términos especiales para cada libro o curso: usa vocablos ambiguos y nunca des definiciones;

- escúdate en autoridades anónimas: "soy propenso a pensar con muchos de mis colegas que no sería difícil que no se viera la posibilidad de...";

8. Además de crear confusión, siembra dudas; basta insinuarlas:

- cuestiona también los puntos indiscutibles, como los artículos del Credo;

- excúsate con el riesgo de la duda y el valor del disenso para madurar y salir del infantilismo intelectual;

- di que haces teología de frontera para ensanchar los horizontes;

- di que la fe no se "encapsula" dentro de fórmulas, y que el contenido que das es el mismo, aunque revestido con una nueva formulación más "flexible".

9. Defiéndete por anticipado afirmando que ya ha pasado el tiempo de la cacería de brujas, los anatemas y las condenas. Deja claro que sólo buscas la libertad para hacer una investigación científica seria, sin ceder al dogmatismo autoritario.

10. Si te llega alguna corrección por leve que sea, pasa al papel de "mártir y profeta que se adelanta a su tiempo"; di que más tarde el Magisterio reconocerá el error de no haber atendido a la voz del "profeta y mártir".

Beacon Notes, abril 1997

# # #

Cumbre en la Tierra

Del 23 al 25 de julio de este año se celebró una Asamblea General de las Naciones Unidas con el fin de evaluar los resultados obtenidos hasta ahora después de la Cumbre de Río o Eco 92.

Entre las reuniones preparatorias de las Organizaciones no-gubernamentales, el Encuentro Internacional de la Mujer y Salud

fue financiada por "Christian Aid" de Inglaterra, "Católicas por el Derecho a Decidir" de los EE. UU., entre otras. Al final se conoció una Declaración que dice textualmente: "Aunque el Vaticano ha sido derrotado en las recientes Conferencias mundiales, la influencia de la Iglesia Católica sobre los políticos que hacen las leyes, no ha desaparecido de los niveles nacionales".

La reunión previa más destacada fue la del Consejo de la Tierra que elaboró la "Carta de la Tierra". En su redacción intervinieron entre otros: Mikhail Gorbachov, Paulo Freire, el director general de la UNESCO, Federico Mayor Zaragoza y hasta la cantante izquierdista argentina Mercedes Sosa que fue nombrada Presidenta de la Comisión de las Américas.

Invitada como "representante de la Iglesia Católica" asistió la Madre Tessa Biellicki, co-fundadora de la primer "Comunidad Monástica Mixta de Espiritualidad, Cultura y Artes" de los EE. UU. e Irlanda.

La Carta de la Tierra cuyo principal impulsor fue Mikhail Gorbachov, ex-presidente de la Unión Soviética, según sus autores es el "Decálogo de la Nueva Era", la salvación de la Tierra: "El mecanismo que usaremos será el remplazo de los Diez Mandamientos por los principales contenidos en esta Carta o Constitución de la Tierra" (*sic*).

Boletín AICA, 30 abril 1997

\# # #

Mensaje papal

Ciudad del Vaticano (Ansa). El Papa Juan Pablo II expresó ayer al nuevo embajador ante la Santa Sede, Esteban Caselli, su aprecio por los esfuerzos del gobierno argentino para hacer valer el derecho inalienable a la vida, al levantar su voz responsable y resuelta en los foros internacionales.

La Nación, 21 junio 1997

\# # #

Nuestro "representante" Gorbachov

En la conferencia de prensa de la citada reunión del Consejo de la Tierra se preguntó a Gorbachov si era verdad que su condición para asistir al encuentro era el pago de 300.000 dólares. Un poco desconfiado –dice la crónica de Jeanne Ferrari– Gorbachov contestó: "el gobierno argentino me pagó los gastos del viaje y donó 300.000 dólares para la Fundación Cruz Verde Internacional".

Boletín AICA, 30 abril 1997

El desafío del Padre Küng

El domingo 27 de octubre el teólogo Hans Küng publicó en *Il Corriere de la Sera*, de Milán, un artículo titulado "Diez tesis para el futuro de la Iglesia y del Papado", del cual entresacamos algunos párrafos:

"1. La gran nave de la Iglesia Católica, que en los tiempos del Concilio, bajo Juan XXIII, se movía llena de energía y de esperanzas hacia el futuro, perdió la ruta y ahora cabecea sin meta, corriendo cada vez más el riesgo de tocar fondo. El horizonte de la renovación conciliar, de la intención ecuménica y de la apertura al mundo aparece cubierto y el futuro oscuro; innumerables personas se resignaron y se dispersaron.

(...)

6. La nave de Pedro reemprenderá el viaje en dirección del futuro sólo cuando sobre el puente de comando, tal vez bajo un nuevo capitán se vuelva a orientar sobre la brújula:

–Aboliendo para la tripulación la discriminante prohibición del matrimonio y abriendo el acceso a los ministerios y a los servicios a todos los llamados;

–Permitiendo que también las mujeres ocupen los oficios;

–Reconociendo paridad de derechos a las personas no creyentes y marginadas en el libro de abordo medieval.

(...)

9. Mejores capacidades y actividad marinera son esperadas para el futuro también por la tripulación:

–Prédicas, que toman en serio y resultados de la investigación histórico-crítica sin dejarlas a la prensa sensacionalista;

–Servicios religiosos, que se caracterizan más por la espontaneidad, la vivacidad, la comprensibilidad y el gusto por la vida, que por la fidelidad a las rúbricas;

–Testimonios personales, marcados por el amor por los hombres y por la hospitalidad.

(...)

El 30 de octubre, sólo tres días después, Vittorio Messori –un laico– respondió a Küng con un artículo frontal en el que entre otras cosas le recuerda que una vez «participó en una fastuosa conferencia de prensa organizada por el grupo de sus editores para presentar su enésimo libro donde –como de costumbre y con su acostumbrada impetuosidad virulenta– pedía para la Iglesia católica lo mismo que sigue pidiendo en estas últimas *tesis* suyas: sacerdotes casados; mujeres sacerdote; divorciados admitidos a nuevos matrimonios; homosexuales venerados; métodos anticonceptivos libres;

aborto aceptado; párrocos, obispos y papas elegidos por todos; cismáticos y herejes puestos como modelos; ateos, agnósticos, paganos acogidos no sólo como hermanos en humanidad, sino como maestros de vida y pensamiento de los que aprender todo... En resumen, el acostumbrado rosario de lo *teológicamente correcto*.

(...)

Perdóneme pero a duras penas contenía los bostezos. A mi lado le escuchaba con atención un pastor protestante que, al final, tomó la palabra: «Es muy hermoso y edificante, profesor Küng. Tiene usted razón, éstas son las reformas que el catolicismo debería poner en práctica. Pero, dígame ¿por qué nosotros los protestantes tenemos todo lo que usted pide y desde hace mucho tiempo y sin embargo nuestros templos están menos llenos que vuestras iglesias ?».

Y prosigue Messori preguntándole al «Padre» Küng: «¿Se puede proponer hoy para la Iglesia romana –casi como si fuesen novedades taumatúrgicas– reformas que la que a sí misma se llama *Reforma* descubrió y aceptó hace casi cinco siglos y cuyos resultados están a la vista de todos los que sepan leer sin los anteojos de la abstracción? Por poner un ejemplo, este año más de 11.000 anglicanos de Gran Bretaña han pedido entrar en la Iglesia Católica. Dentro de algunos días el arzobispo de Londres ordenará sacerdotes católicos a muchas decenas de pastores anglicanos. Son hermanos (y hermanas) cuya conversión ha sido provocada por la decisión de la Jerarquía anglicana de ordenar a mujeres».

(...)

«¿Qué dice, por ejemplo, de esa Holanda que antes del Concilio era quizá el país del mundo con la más ferviente vida católica, que inmediatamente después del Concilio se convirtió en la esperanza y la meca del progresismo clerical... en breve tiempo fue reducida a un desierto donde las iglesias que no caen en ruinas las transforman en supermercados, *porno-shop* o hamburgueserías?

Padre Küng ¿no le ha revelado nunca nadie que si el más católico de los continentes, el latinoamericano, se está pasando rápidamente a las sectas *enloquecidas* que citaba antes es porque busca en esto lo que ya no le da cierto clero católico que (formado a menudo en la escuela de sus facultades alemanas) dice que *ha elegido a los pobres* mientras que *los pobres* no lo han elegido a él?».

30DIAS, n° 11, 1996

BIBLIOGRAFÍA

THOMAS MOLNAR, *Du mal moderne. Symptomes et antidotes. Cinq entretiens avec Jean Renaud*, Editions du Beffroi, Québec, (Canada) 1996, 182 pgs.

Vivimos tiempos insólitos como para que "el extraño conformismo actual" juzgue severamente el pasado en el que durante milenios indiscriminados se perseguía a las mujeres,la democracia era desconocida, la homosexualidad escarnecida, y las guerras (¡oh pacífico siglo XX!) interminables y crueles. Y quien no acepte este código "políticamente correcto" que nos rige, quien no se sume a esa libertad obligatoria y sea hostil al aborto, u ose afirmar que la homosexualidad es moralmente condenable será tratado de retardado mental. La moral –nos preguntan– ¿no es acaso asunto privado?, ¿y nuestra libertad no tiene más límite que la de los demás? Quien no se sume a esta ola se sentirá incómodo en el mundo actual.

Esto es apenas una muestra del "mal moderno" con que Renaud inicia la introducción que tituló: "Tomas Molnar o la reacción del espíritu".

Sin duda cala hondo sobre la esencia de la modernidad que va a definir con aguda claridad Molnar en sus entrevistas. Entrevistas en las que aborda temas vitales con un ánimo frontal y un lenguaje llano –como suele ser el oral– sin necesidad de aparato erudito ni citas bibliográficas.

Jean Renaud va al fondo del drama de nuestro tiempo en sus preguntas a Molnar bien resumidas en un pensamiento de Julien Freund cuando dijo: "Aprendamos a ser sospechados. Es el signo hoy de un espíritu libre e independiente, sobre todo en el plano intelectual".

El mundo moderno ya ha sido denunciado por otros brillantes intelectuales como René Guénon o Julius Evola o el mismo Alain de Benoist pero ninguno de ellos en la perspectiva cristiana y menos católica como lo hace Molnar. He aquí el valor de este libro... y su contundencia, pues no se trata de un nuevo ejercicio intelectual sino de un testimonio dramático y comprometido con las esencias.

Contra quienes piensen que se trata de un texto negativo, en la medida que sale a la palestra a desnudar lo errores de los tiempos modernos, Renaud recuerda que si bien "lo verdadero no depende de lo falso" y que la verdad no es esencialmente polémica hay que admitir que en el orden humano no existe "posesión tranquila" de la verdad y que la objeción, como lo han enseñado Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino es necesaria y vital: "sólo los muertos no reaccionan jamás", como nos lo recuerda Bernanos.

Pero Molnar, como dice Renaud, no hace una industria de la indignación, no exagera el énfasis, no sofoca el espíritu antes de conocer en profundidad. Pero tampoco "cree que la pureza del método filosófico importe más que las mismas cuestiones filosóficas". Porque, ya lo sabíamos, no es un especulativo sino un filósofo práctico; y de los mejores.

Frente al mal moderno Molnar propone la restauración del equilibrio social y moral señalando que la impunidad de los actos criminales producen el debilitamiento de las instituciones en su conjunto (de lo que los argentinos de hoy saben ya bastante) y que la falsa piedad es la antecámara del salvajismo.

Y agrega Renaud sobre el tema: “nuestros filántropos modernos tratan a los hombres como a niños, como menores indignos de ser combatidos y castigados”. Su manía de “tutelarlos” no demuestra más que su desprecio por “la dignidad humana” de la que pretenden ser los turiferarios.

Molnar tiene bien claro que de todas las instituciones humanas la familia es la que mejor puede preparar a los individuos a vivir en sociedad, enseñarles a distinguir la cosa pública de la vida privada, a equilibrar autoridad y libertad y a descubrir finalmente el amor en sus admirables gradaciones.

Nuestro autor, en este libro, formula un verdadero cuadro sinóptico de la modernidad explorando sus premisas principales. La fundamental, a su criterio, es el idealismo o, como decía Maritain: una *ideosofía*, capaz de separar la razón de la verdad y la realidad.

Con esta clave Molnar desenmascara la política de izquierda que, sostiene, no fue engendrada por la Revolución Francesa como vulgarmente se dice, sino engendrada por la filosofía idealista a partir de Descartes. Lamentablemente, como dice de Corte, esta filosofía se trasmite fácilmente porque separa las ideas de las cosas, o sea simplifica el pensamiento.

Luego viene la consecuencia previsible que es el subjetivismo, la exaltación del yo, la valoración de la mera opinión personal como si el mero hecho de serlo legitimara su contenido. Con esas bases es fácil imaginar la torre de Babel que se ha construído.

Molnar explica cómo este individualismo es hijo del nominalismo que, originalmente anglosajón,se funde luego en el idealismo alemán.

Y finalmente Molnar va derecho a lo esencial: la democracia en el sentido moderno que no es una noción política sino pseudo-religiosa que no se discute. Consecuencia de la cuales la idolización de la libertad de prensa que es hoy una moneda falsa única e indiscutible pues “los medios no representan la libertad intelectual sino un poder político”, como afirmara en su libro *La autoridad y sus enemigos*.

Otra cosa típica del mundo moderno es la manía igualitaria que nuestro autor tiene en claro pues, como explica Renaud, le hace el juego a la tiranía. En efecto, son los privilegios –los *privi-leges* o derechos privados– los que nos liberan de la opresión del estado totalitario. Y como sostiene Aristóteles, una sociedad justa es aquella en la que las desigualdades necesarias sirven al bien común. Nada más opuesto al mito moderno.

La social-democracia –forma democrática de la dictadura que diría Bernanos, cuya influencia en Molnar fue grande en sus inicios– quisiera cubrir el mundo con una inmensa capa de igualdad y de uniformidad. Esto lo vio ya en 1962 cuando publicó *La decadencia del intelectual* y cuando el “globalismo” no era todavía moneda corriente como hoy.

Ese globalismo exige la desaparición de los estados nacionales a lo que contribuye hoy la disolución de la frontera entre ellos y la sociedad civil internacional; tema bien explicitado en sus últimos libros y artículos.

Este punto también Molnar lo tiene claro pues como argumento sumo sobre la necesaria permanencia de las naciones coloca el hecho de que la nación resta como la única entidad auténticamente pluralista capaz de poner coto, a la vez, al atávico egoísmo de clase y a la unidad informe, artificial, de una sociedad ordenada por el consumo; que no vela por la protección de las fronteras exteriores sino que subalterniza el valor de la paz interior. De allí que haya menos guerras internacionales pero más guerras civiles.

A propósito de esto Renaud destaca acertadamente una cita de Haecker en *Virgilio, padre de Occidente* que dice: “la exigencia de la desnacionaliza-

ción no puede ser admitida por nosotros a no ser que queramos renunciar a nosotros mismos. La nivelación en lo espiritual es anticristiana". Si algo caracteriza al mal moderno es el socialismo que aunque muerto en su versión marxista se refugia en Occidente "en una pequeña élite dominante, una burguesía humanitarista cínica y repulsiva" al decir de Renaud, en la que se proclama el amor por todos pero se practica el desprecio por cada uno; he aquí el espíritu socialista en su quintaesencia.

El poder de esta sociedad de clase única sólo es posible gracias a la supresión previa de toda vida interior ya que ella, cuando es genuina, nos identifica mejor y por tanto nos diferencia. Y, como no podría haber sido de otro modo, esa sociedad –particularmente poderosa en Francia– nunca tuvo interés en publicar *La decadencia del intelectual*, que tan agudamente la describiera. En efecto, la editorial Gallimard, después de haberle pedido su traducción para publicarla le retiró el ofrecimiento por presiones ideológicas. Algo parecido a lo que le sucedió a Vintila Horia cuando lo eligieron para el Premio Goncourt pero después decidieron no entregárselo, porque –aunque la expresión todavía no se usaba–, él no era "políticamente correcto"; aunque no hubo objeción a su obra, *"Dieu est né en exil"*.

El análisis incisivo del mal moderno no impide que Molnar deje de estar alerta del mal posmoderno. Así nos informa que en los Estados Unidos se ha llegado al colmo de servirse de la autopista informática para hacer una demanda de divorcio, sobre la base de un *adulterio virtual* (la esposa del demandante habría tenido una relación extraconyugal mediante Internet). O si no, el caso de Monseñor Gaillot que aboga por la creación de una diócesis virtual.

Nada sorprendente para quien, como nuestro autor, tiene en claro quiénes y cómo son los que llama *"church intellectuals"*, los que están fascinados por los medios y las ideas de moda, se desviven por aparecer en televisión y decir que están a favor de la paz, que el Papa es mortal, que la Iglesia felizmente está evolucionando igual que la extrema izquierda (entre nosotros dirán que los Montoneros y el ERP se han civilizado), que se solidarizan con Greenpeace, etc. En suma, como Drewermann, que sigue siendo sacerdote, pacifista, vegetariano y psicoanalista, que cree que el Evangelio no es más que una versión arcaica de una terapia de grupo.

Molnar ha estudiado en profundidad el utopismo –la utopía es lo que vuelve locos a los hombres– no sólo como explicación del marxismo sino como herejía típica del siglo XX, que incluye la conversión al Islam (una moda parisina), la descolonización, la droga, las religiones orientales, todos escapismos que han terminado en un callejón sin salida. Como la utopía tecnocrática se orientará hacia la bioquímica y la genética que consideran a la naturaleza humana como el enemigo que sobrevive mendigando a todas las revoluciones políticas. De donde colige Renaud que el utopismo finalmente conduce a un pesimismo taciturno con alternancia de excitaciones cada vez más efímeras. Esta acedia sería la causa, según Molnar, de la búsqueda en las enseñanzas orientales de una salida.

La gran pregunta que a todos nos consume al considerar el mal moderno es ¿qué hacer? Y aquí de nuevo renace el utopismo bajo diferentes formas como el fascismo y antes el comunismo por tener en claro solamente una cosa: la toma del poder. Pero excluir la utopía no autoriza a recostarse en la pasividad. Como dice Renaud:"los espíritus rutinarios sucumben a la trampa del 'nunca más' (guerras, hambrunas, miseria) o del 'siempre más' (democracia, felicidad, riqueza)". O como la filosofía que recomienda Molnar: "volver a poner el acento sobre el hombre (no el individuo) versus lo colectivo, la libertad versus la mecanización de la vida interior y social, el sentido común versus la fe en la ciencia".

Casi la mitad del libro ha sido escrito por Jean Renaud, este joven filósofo candiense que no alcanza a tener cuarenta años pero que es una verdadera revelación por su madurez y profundidad, pues amén de hacer una exhaustiva y valiosa síntesis del pensamiento de Molnar, le formula una serie de preguntas inteligentes que constituyen el corazón de la obra.

En cinco entrevistas desarrolla los siguientes temas: "El descubrimiento de América" (donde habla entre otras cosas del "globalismo americano"); "La derecha en todas sus formas" (en la que explica por qué hablan de él como de derecha siendo que la cuestión es más compleja); "La metamorfosis de la utopía" (en la que hace una radiografía de la democracia liberal); "Lo sagrado profanado" (donde se explaya sobre la desacralización de los cristianos modernos); y finalmente "Retorno a la filosofía" (en la que Molnar explica su tradición filosófica y la importancia que la ortodoxia tiene para la Fe).

Visto el drama de nuestro tiempo, sin embargo, se llega a la última pregunta de la última entrevista en la que Renaud quiere saber cómo hace para no desesperar. Y responde que si los males que nos aquejan provienen de una organización social defectuosa (democracia, permisividad, temor de ejercer la autoridad, vulgaridad, degradación de la educación, mediatización del sexo, etc.) ésta, tarde o temprano, colapsará, pues el mundo no ha sido hecho por el Demonio sino por Dios y el Mal no puede ser más que provisorio y vencible.

De la primera entrevista retenemos entre otros aciertos una definición de los Estados Unidos como una "no-nación poco conciente de sus fronteras (nunca amenazadas) que ha preferido las conquistas económicas y una estabilidad interior fundada en la buena marcha de los negocios". Sobre el globalismo escribe: "el globalismo americano es un peligro comparable a todos los imperialismos salvo que nunca dice su nombre". Y sobre la mentalidad norteamericana que tan bien conoce después de casi medio siglo de vivir en los EE UU: "banaliza los problemas auténticos de la condición humana aportando simplificaciones vulgares a lo que hay de misterioso en el hombre".

Si bien el modelo norteamericano no es para imitar conviene analizarlo y así como hubo una sovietología para estudiar el comunismo ruso debería haber una americanología que estudie la mentalidad de todo un pueblo enteramente diferente de las demás naciones del mundo. Eso hizo Molnar en su *El modelo desfigurado*, en el que contrasta el clásico de Alexis de Tocqueville con la realidad actual de los Estados Unidos que se consideran la vanguardia de la mundialización. La alternativa no sería el modelo europeísta, según Molnar, sino "el destino inevitablemente dificultoso del estado-nación", la única solución realista y sana.

En la entrevista sobre la "derecha", genéricamente hablando, nuestro autor parte de la base de que se halla prácticamente aniquilada. En el Este lo fue por el comunismo y en Occidente por halagar a la democracia vencedora norteamericana. La derecha fue asimilada injustamente al nazismo y al fascismo. Sólo algunas personalidades por ser católicas se salvaron de ser execradas como el Maritain original, pero luego se dejó seducir por el utopismo cristiano que, de paso, estaba atado al carro vencedor de la II Guerra Mundial y al oportunismo de la democracia cristiana.

En un principio –en tiempos pre-revolucionarios– la derecha no tenía razón de existir ni de formular una doctrina –el Estado encarnaba sus valores– aparte de que la Iglesia respaldaba el orden constituído mientras este no incurriera en su aberración. Con el tiempo, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la alianza del trono con el altar se fue debili-

tando y aquel terminó sustituído por el mundo moderno (liberalismo, socialismo, estado benefactor). Las instituciones tradicionales fueron cuestionadas, abrieron sus puertas indiscriminadamente, se desjerarquizaron y entraron en decadencia. Paradójicamente, ahora, con la desaparición de todo rastro de derecha, la sociedad ha institucionalizado esa decadencia. Ya no es cuestión de casos aislados. La corrupción ha entretejido una malla que lo cubre todo. Por la inmoralidad y el permisivismo, la familia, institución natural y piedra sillar de la sociedad, es la más golpeda de todas.

En la tercera entrevista ("Las metamorfosis de la utopía"), Renaud plantea la cuestión de la declinación de la política de cara a un economicismo optimista. A lo cual Molnar responde que no se ve por qué podría ser optimista el economicismo (fundamentalmente norteamericano) a la luz de la experiencia en Europa del Este, en Rusia, en América Latina donde el transplante demuestra sus incompatibilidades.

Otra pregunta diferente es la que se formula a Molnar: ¿cómo explicar el sentido "metapolítico" y casi místico que ha asumido la palabra democracia? A lo que responde que como nuestra época es la primera que ha descartado la religión de la vida pública lo único que ha quedado como absoluto es la política.

Sobre el poder extraordinario de los medios, sobre esta idiotez casi sobrenatural de los periodistas, hombres atiborrados de información, como dice Renaud, Molnar comenta que nunca han querido verdaderamente conectarse con el pueblo. Más bien han querido, como lo proponía Kant, unirse a los "filósofos" y a los "publicistas"; o sea a la *"intelligentsia"*. Pretenden que tenemos el derecho de interesarnos en lo que dicen y que es su deber el informarnos pero sólo para hacernos creer en la universalidad de sus informaciones, para influir sobre nuestra manera de votar, de consumir, de elegir siempre lo que ellos decretan como normal: lo "políticamente correcto". Lo que ellos dejan fuera no existe (o no quieren que exista). Los periodistas, arguye Renaud, son como los sofistas de los que Platón decía que eran "creadores de simulacros". Estamos viendo a diario cómo son capaces de crear una realidad virtual con la que no sólo nos engañan a nosotros, sino que se engañan a sí mismos. Al respecto, Molnar cree que esta élite moderna de los comunicadores no está exenta de que venga otro cambio en las comunicaciones y barra con todos ellos.

Mientras tanto, según Molnar, la utopía marxista al languidecer anuncia la dominación de otra utopía: la tecnología con su reducción del hombre a sistema, producto de laboratorio y de aborteras, la demolición de la familia patriarcal, la feminización de Dios, de las fuerzas armadas, de la vida pública, la sexualización de la escuela y de la cultura.

Respecto del tan remanido Estado Benefactor, Molnar cree que más bien habría que hablar de la "sociedad -Providencia" porque todas las instituciones hoy aceptan someterse a ese régimen... o no pueden escapar de él. ¿Cómo restaurar el Estado sin caer en el estatismo?, le pregunta Renaud, a lo que contesta que la derecha francesa y la norteamericana han intentado hacerlo pero eso es imposible en una sociedad industrial pues todo depende del gerenciamiento de la economía, del "Plan", del Comercio exterior, del progreso tecnológico.

La cuarta entrevista versa sobre "Lo sagrado profanado", y allí Molnar debe responder a la pregunta de por qué la hostilidad de la *"nouvelle droite"* de cara al cristianismo. Alain de Benoist y sus seguidores "no pueden soportar que Dios no sea asimilado, por las religiones monoteístas, a la sustancia del Universo. Sino que sea concebido como un ser externo al mismo, creador del mundo y *"régisseur"* del drama que se desarrolla delan-

te de nuestros ojos". No pueden aceptar tampoco que Dios acapare todos los valores, todo lo sagrado. "En lo que a mí concierne, prosigue Molnar, pienso que la Nouvelle Droite es la ideología de una generación: hijos de familias cristianas, desilusionados por el Vaticano II, que se rebelan contra una religión que a su juicio entra en decadencia por haber dejado actuar a sus enemigos naturales (el liberalismo y el marxismo) llevando al límite la moral del esclavo".

Concluye este punto nuestro entrevistado recordando que "el hombre contemporáneo se burla de la credulidad del hombre pre-moderno y adopta cándidamente los nuevos mitos al pie de la letra cuando charla en los *cocktail-parties* (templos rituales de la sociabilidad) de los orígenes del complejo de Edipo, de la selección natural, del "buen salvaje" o del contrato social entre individuos aterrorizados de la violencia". Todos estos mitos asumen un carácter científico indiscutible, que recuerda cómo la religión satisfacía en otros tiempos las incógnitas que se planteaban los hombres.

Por fin, en la quinta entrevista, se aborda el tema "El retorno a la filosofía", al que Molnar responde con una gran riqueza de pensamiento. De entrada, cuando se le pregunta a qué tradición filosófica pertenece, contesta así: "Completamente, a ninguna en particular. Lo que no implica que sea un ecléctico o que deposite mis esperanzas en algún sincretismo. Yo tomo mi filosofía donde la encuentro, sin buscar obtener un sistema perfectamente detallado. Y así continúo leyendo, estudiando, sacando conclusiones... provisorias. Yo me maravillo delante del poderío intelectual de grandes pensadores que han precedido a Sócrates: Pitágoras, Parménides, Empédocles, Heráclito, Anaxímenes, etc. Admiro a Platón, por supuesto, y a Plotino, sin preocuparme si sus enseñanzas de adecuan a no a la filosofía cristiana de la cual soy adepto. Yo estimo –lo cual no quiere decir que lo hago mío– el materialismo de Demócrito. El atomismo lo considero un descubrimiento admirable. Santo Tomás es alguien grande pero que no satisface siempre al pequeño existencialismo que se disimula en mi fuero interno... como Ud. ve las contradicciones no me inquietan... La sabiduría cristiana ha podido por su lado definir esa maravillosa cosa que es la Encarnación y permitir que la especulación se posesione en otra parte que no sea el interior del pensamiento griego. Sin sacrificarlo en lo más mínimo. Yo no condeno en absoluto a los griegos por no haber hecho este descubrimiento. Unicamente los semitas eran capaces de ello. En suma, yo no tengo "maestro" en el sentido exclusivo que puede tener esta palabra y me rehuso a querellarme por diferencias infinitesimales".

He aquí definida la personalidad de Thomas Molnar, que en lugar de responder "soy aristotélico-tomista", con aires de suficiencia, y excluir todo matiz, se nos revela como un hombre completo, sensible y agudo; riguroso para detectar las tendencias negativas de la cultura contemporánea.

Véase, para terminar, un surtido de juicios sintéticos plenos de acierto.

Pensando en John Dewey, o en Jacques Derrida escribe: "Los filósofos de este tiempo... niegan los eternos problemas de la existencia y sus raíces en el ser" Y hablando de los sociólogos contemporáneos dice "que se transforman al ritmo de las sociedades", tildando de sofista a todo pensador para el que la humildad es una virtud desconocida. Para Molnar, "la filosofía moderna es el rechazo de las esencias" y "escarnecer el lenguaje o la filosofía son la misma cosa".

Sobre la filosofía alemana hace observaciones agudas tales como que en el fondo se trata de "la historia de la re-creación del mundo a partir del yo", o bien recuerda que Tácito describiendo a los germanos menciona su lado sombrío, agregando que ello habría sido "consecuencia quizá de la oscuridad de sus bosques".

De la filosofía anglosajona comenta que para él "el nominalismo es el puritanismo en filosofía" y que el "nominalismo fomenta la lógica a la que se reduce su filosofía y el fideísmo al cual se reduce su religión".

Por otra parte está convencido de que "la filosofía es una disciplina greco-cristiana" o que "religión y filosofía se reunen de una manera coherente sólo en el cristianismo".

Éstas son apenas unas muestras de la espontaneidad de las respuestas que Molnar emite a su entrevistador. El libro, entonces, conjuga dos virtudes a menudo divergentes: su profundidad y su agilidad. Lo que lo hace recomendable "Para todo público" ¡Ojalá se traduzca y edite pronto entre nosotros!

PATRICIO H. RANDLE

RICARDO DE LA CIERVA, *Las puertas del infierno. La historia de la Iglesia jamás contada*, edición europea sin pie de imprenta, 373 pgs.

Es ésta una historia amarga con desenlace pendiente. El A. indaga la crisis que aflige a la Iglesia Católica en el siglo XX, aunque la edición llegada a nosotros, de procedencia europea y sin pie de imprenta, incluye sólo el capitulo 92, que estudia la crisis en la Compañía de Jesús.

Esta crisis reconoce orígenes ciertos e inmediatos en los años precedentes al Concilio Vaticano II. Sus causas, complejas y de naturaleza diversa, se confunden con sus manifestaciones, cuyo seguimiento e investigación echan luz sobre aquéllas. Ciñendo causas y efectos a un orden cronológico, puede partirse desde la elección del P. Pedro Arrupe como superior general de la Orden, en 1965. Un grupo de jesuitas progresistas, izquierdistas, *liberacionistas*, a quienes el autor identifica como "clan de izquierda", mediante un hábil manipuleo, copó mayoritariamente la congregación electiva, inspiró la porción decisiva de sus resoluciones, y se enquistó como enclave en el gobierno de la Compañía, relegando, desplazando y restando influencia a los jesuitas ignacianos.

Este golpe de timón consolidó las profundas desviaciones y cambios que anidaban en la Orden, provocando un giro copernicano en su carisma tradicional: abandonando el sentido misional y religioso se volcó a una praxis de vigoroso acento político-revolucionario, de izquierda por supuesto, embozada en una opción preferencial por los pobres" o "por la justicia", que no pasó de metáfora literaria y demágogica con algún gancho para incautos.

Si bien el despliegue de la crisis fue generalizado, sus epicentros pueden localizarse en Alemania, España, Estados Unidos y Centroamérica. En la órbita germánica y centroeuropea el pensamiento y las enseñanzas progresistas de Karl Rahner actuaron como fermento eficaz de las nuevas tendencias. Gradualmente se difunde una atmósfera de rebelión contra la autoridad papal y el magisterio de la Iglesia. En la Compañía se percibe una división entre adherentes a las novedades del día, al *aggiornamiento* con el mundo, y los fieles al espíritu ignaciano. Hasta se barajó la posible ruptura de la Orden entre ambos bandos, que no llegó a cristalizar, manteniéndose una situación de embarazosa convivencia. Aparecen entonces verdaderos herejes y cultores de las más insólitas heterodoxias. Stanislas Lyonnet S. J., negó pura y simplemente el pecado original, contra toda la enseñanza y tradición de la Iglesia; esta auténtica herejía fue aceptada por el profesor de la Gre-

goriana, Ugo Vanni S.J. Más recientemente otro jesuita, el norteamericano Roger Haight negó sin muchos rodeos la divinidad de nuestro Señor Jesucristo. Y no son casos aislados. Con mayor organicidad las nuevas corrientes recalaron en la teología, trabajaron en el descrédito del tomismo y la filosofía perenne, echando a rodar la llamada teología de la liberación. Encontraron así el *eslabón perdido* faltante para anudar cristianos desviados al marxismo. Los promovidos *diálogos* y colaboraciones sustituyeron la alicaída función misional y apostólica y, resultados a la vista, la sustitución no produjo conversión de marxistas sino, por lo contrario, el "trasvase" de muchos cristianos y no pocos clérigos al marxismo.

En orden a la financiación de estas actividades, las obras asistenciales "de la Conferencia Episcopal alemana (concretamente "Adveniat") son responsables ante la historia de haber contribuido en forma decisiva a la Teología de la liberación y demás movimientos subversivos contra la Iglesia en América" (p.163).

La rebelión jesuita en Estados Unidos se concentró en sectores juveniles de los centros de formación, en los que cundió como epidemia. El blanco de los ataques apuntó al Papa, sobre todo durante sus visitas a Estados Unidos, y al magisterio y doctrina de la Iglesia. Hubo críticas al documento papal sobre la Eucaristía "porque no está de acuerdo con los postulados de la teología moderna"; desde la prensa se opusieron a la censura vaticana contra el teólogo suizo Hans Küng, y mostraron su desacuerdo con la doctrina de la Santa Sede contra la esterilización. Hacia 1974, el teólogo John MacNeill S. J. fue autor "quizá del primer intento abierto en la historia de la Iglesia católica para justificar el comportamiento homosexual teológicamente", en su libro *The Church and the Homosexual* (p.96). Proliferaron oposiciones al celibato sacerdotal, promotores de sacerdotisas, tolerantes del aborto y otras barbaridades. Lo más grave tal vez haya sido el "manifiesto comunista de los jesuitas en 1972", redactado por un equipo de jesuitas marxistas de Holanda y Estados Unidos, uno de los cuales, el padre J. Dennis Willigan, de la Universidad de Carolina del Norte, lo envió con su nombre a la revista *National Jesuit News*. De la Cierva transcribe completo su texto que responde sin ambages a la literatura doctrinaria y estrategia del comunismo maoísta. "A escala mundial, la revolución china es la referencia original de las auténticas fuerzas revolucionarias... Por esta características, la revolución china, el maoísmo, convoca un nuevo tipo de internacionalismo que la Compañía de Jesús, en su papel histórico como vanguardia de la Iglesia Católica, debería evaluar y utilizar en sus programas de revolución social cristiana...". El documento pone los pelos de punta al más curado de espanto; a no ser por la identidad conocida de sus firmantes, diríase redactado por alguna eminencia gris revolucionaria.

Durante la última década del gobierno de Franco, comenzó en España la crisis jesuita. No entre los jóvenes sino en sectores de mayores ya formados, entre cuyas cabezas prominentes descollaron el antiguo y ardiente franquista José María LLanos que, abandonada la Compañía , llegó al Comité Central del Partido Comunista Español; el padre Juan N. García Nieto, cofundador del sindicato comunista clandestino "Comisiones Obreras"; el "progresista" marxista (aunque no militante) padre José María Díez Alegría, intelectual de aquilatada trayectoria que, entre otras contradicciones, era "hombre espiritual y de vida privada ejemplar" y por otra parte confesaba dar su voto al PC "porque mi reflexión cristiana ha sido ayudada por el marxismo"; el padre Alfonso Álvarez Bolado y el p. José Ignacio González Faus, autor de furibundos, persistentes e irracionales alegatos "anticapitalistas"; y el padre José María Castillo, profesor expulsado de la Facultad de Teología de la Orden en Granada. Al influjo de este equipo o con su directa

participación, se creó el sindicato comunista, y las "comunidades de base", movimiento cívico-político de raíz comunista que arrastró a muchos miembros de la Acción Católica. Marcaron el rumbo político de la Conferencia Episcopal Española validos de su influjo directo sobre el cardenal Tarancón. Participaron en la fundación del movimiento comunista "Cristianos por el Socialismo" y de "sacerdotes contestatarios". Como obra "cumbre", sembraron en España, para luego hacerlo en América, la "teología" de la liberación.

El curso de la "praxis" jesuita se trasladó al Nuevo Mundo, en un verdadero alarde expansivo, semejando un reverso del Descubrimiento y la Conquista. Algo así como sintetiza el título de otro libro del A., *La Hoz y la Cruz*, en lugar de la cruz y la espada. Ya enrolados en esta "tendencia", los jesuitas locales, sumados a un equipo de origen vasco designados por el padre Arrupe, alimentaron la fiebre revolucionaria marxista. Usaron de la gastada cobertura de diálogo entre cristianos y marxistas, el latiguillo de las "estructuras capitalistas" y las "estructuras del pecado"; una indisimulada relación con Fidel Castro, la teología de la liberación, y una absoluta consonancia con los planes estratégicos de Moscú y Pekín para América. Centroamérica se consumía en un incendio de violencia demencial y muerte con sus focos más intensos en Guatemala, Nicaragua, Honduras, El Salvador. Donde se instalaron gobiernos marxistas, siempre contaron con la colaboración, incluso en la función pública, de jesuitas revolucionarios; en los restantes hasta actuaron junto a la violencia armada, muriendo algunos cruentamente, no por Cristo sino en aras ideológicas. No faltaron compañeros de ruta que alegaron martirio en estas muertes, buscando la aquiescencia y bendición de Roma.

Como especie de "bajo vientre" de los Estados Unidos, México fue escenario de variados conatos soviéticos desde principios de siglo. En el último lustro persiste todavía la vía revolucionaria con el intento zapatista. Hay pruebas fehacientes de la intervención jesuita en la preparación de este curioso levantamiento que pretende involucrar a la Iglesia pese a la oposición vaticana y de la mayoría del episcopado local. Ratificando esas evidencias emitieron dos documentos de apoyo solidario hacia las reivindicaciones zapatistas; el último dirigido al presidente Zedillo, buscando paralizar la represión estatal. Este documento fue refrendado por 150 delegados de la Congregación General 34; los restantes 51 negaron su firma.

Buena parte del libro analiza el desarrollo de las últimas Congregaciones Generales, citando documentos oficiales, públicos o reservados, y testimonios personales o escritos, que trasuntan el nuevo espíritu impreso a la Compañía, y las luchas intestinas entre quienes propician *los* "nuevos vientos" y los que procuran rescatar y conservar el espíritu ignaciano.

Los pontífices coetáneos a la crisis tuvieron clara conciencia de la misma y, a su manera, procuraron controlarla. Paulo VI habló de la "descomposición del ejército" y fue desobedecido descaradamente cuando quiso impedir la sustitución del cuarto voto ignaciano de obediencia al Papa por el de la "promoción de la justicia". Juan Pablo I había preparado un duro documento sobre la situación de la Compañía, que desapareció con tanto misterio como el que rodeó a su enigmático deceso. Y por último Juan Pablo II logró frenar parcialmente el desmoronamiento de la Orden, por su intervención directa a nivel eclesiástico y, en el orden externo, e indirectamente, a consecuencia de la caída del muro de Berlín y del gigante soviético. Acontecimientos que lo señalan entre los principales protagonistas y que dejó "descolgados" a los promotores de la utópica entente cristiano-marxista, aunque muchos hayan resistido la evidencia.

El cambio, la praxis, la vida en permanente agitación tuvieron su correlato trágico en cuanto a la espiritualidad: se abandonó la devoción al Sagrado

Corazón de Jesús, la misa diaria, la liturgia de siempre, etc. Los resultados fueron catastróficos en todo sentido, incluyendo el humano: las deserciones, abandonos y escasez de vocaciones llevaron a la pérdida de 13.000 efectivos en menos de treinta años, reducción la mayor de su historia. Ya en el epílogo el A. enuncia los porqué de tal declinación que, a tenor de su exposición e interpretación, serían:

1º) La pérdida, absoluta o relativa, de la fe. "No se comprende cómo pueden mantenerse personas en una Orden religiosa si carecen de fe" (p. 363). Algo puede acotarse a esta causa primera. Quienes sin fe permanecen en la Orden, lo pueden hacer o por una razón de comodidad, o deliberadamente, y por tanto con "fines" que no responden a los propios ni a su espíritu, configurando típicamente un real caballo de Troya en la Iglesia. De apariencia tan osada como lógica, la conjetura cobra mayor fundamento frente a la implementación de un importante documento de la Congregación General 34, que prevé la "cooperación de seglares en la misión". Estos socios seglares pueden ser hombres o mujeres, casados o solteros, e incluso podrían ser ex-sacerdotes jesuitas que han renunciado a sus votos, y tendrían ingerencia en el control de la enorme red de instituciones poderosas de la Orden. Se plantea así la intranquilizadora posibilidad de que, si la Compañía queda bajo el control de jesuitas desviados, cae de maduro que éstos no seleccionarán seglares ortodoxos como colaboradores. Las inquietudes que suscita esta perspectiva suben entonces de color y quedan por cuenta del paciente lector.

2º) La perversión del pensamiento filosófico y teológico, compartida con gran parte de la Iglesia desviada.

3º) La pérdida del carisma y la tradición ignaciana.

4º) La Compañía se ha degradado por cambiar la teoría y práctica de su misión por un "servicio de fe", interpretado exclusivamente como promoción de la justicia que se traduce en la práctica como "lucha contra las estructuras".

Esta breve síntesis no alcanza a condensar un libro que contiene información grave e importante prácticamente en cada renglón. Los especialistas, la jerarquía responsable de la conducción de la Iglesia y los católicos que palpitan los avatares de su religión, abrevarán en sus páginas un material ilustrativo y necesario para formarse un panorama aproximado de la crisis jesuítica y eclesial.

Como se dijo al principio, el libro es un capítulo de una obra mayor –de igual título– cuya lectura sería necesaria para evaluar con amplitud y perspectiva el trabajo y criterio de su autor. Esta obra mayor estudia temas tan urticantes como "la historia interna del Concilio pactado y el nacimiento del Opus Dei, uno de los hechos centrales para la historia de la Iglesia en el siglo XX". Reconoce además su antecedente en otra, también de de la Cierva, titulada *Jesuitas, Iglesia y marxismo (1965-1985)*, editada por Plaza & Janes, que en su oportunidad comentó Oscar de Masi en la revista *Gladius* nº 14 (pp.174-176). Los juicios y reservas allí señalados conservan su vigencia, casi en su totalidad, para el trabajo que nos ocupa. Puede también anotarse algún anacronismo referido precisamente a un dato sobre la Argentina. Pero su irrelevancia no cambia el sentido del texto.

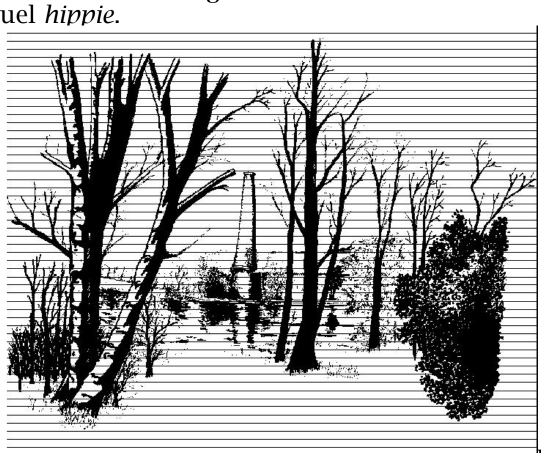
El autor, no es ocioso decirlo, maneja una pluma ágil, objetiva y amena, con ritmo periodístico, facilitando la difícil pero necesaria lectura de temas de por sí enervantes.

RICARDO BERNOTAS

JORGE N. FERRO, *Leyendo a Tolkien*, Vórtice-Gladius, Buenos Aires 1996, 200 pgs.

Este libro tiene como fin compartir una lectura e inteligencia de la conocida obra de J. R. R. Tolkien, *El Señor de los Anillos*.

Obra harto difundida en los ambientes más dispares y aun opuestos, ha padecido, ya desde una consabida versión cinematográfica, hasta la utilización de sus temas e imágenes para terapias psicoanalíticas. A orillas del Titicaca, el lago más alto del planeta, hemos llegado a ver un gastado ejemplar de *ESA* en la mochila de un *hippie* supérstite peregrinando a las fuentes de la América precolombina, y otras ediciones hemos visto también decorando la escenografía bibliotecaria de algunos serios tradicionalistas tan caricaturescos como aquel *hippie*.



Esta verdadera (y para ciertos personajes, "sospechosa" o chocante) universalidad contemporánea del libro, es en el fondo un eco distorsionado de la *fascinación* (en el sentido de la palabra que Rudolf 0tto toma de san Agustín) con que los lectores auténticos han sido prendados por dicho relato, y ciertamente tal fenómeno puede constituir un incómodo enigma que sólo podrán resolverlo acudiendo a esta obra de Jorge N. Ferro.

Ferro parte demostrando que Tolkien fue un escritor de convicciones tan decididamente católicas como su misma vida, y que entendía realizar con ESA una obra inequívocamente religiosa, aunque no de propaganda o apologética.

Hay que preguntarse entonces dónde está la supuesta esencia cristiana de ese libro en donde toda mención al respecto, o alusión siquiera, están francamente ausentes.

Para ello, Ferro recurre a las nociones que los estudiosos contemporáneos nos dieran sobre la tipología bíblica (Henri de Lubac, Jean Daniélou y, entre nosotros, Alfredo Sáenz), utilizándola como feliz clave de la obra .

En efecto, Jesús resucitado, según el evangelio de san Lucas, les enseñó a sus discípulos que en él se había cumplido "todo lo que estaba escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos acerca de mí", y de ese modo, "abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras". San Pablo, por eso, habla en dos cartas suyas (Colosenses y Hebreos) de que el Antiguo Testamento contenía nada más que una *sombra* de la *realidad* futura, la de la salvación de los hombres por Dios en Jesús.

Esas sombras o figuras anticipatorias abarcaban hasta los mismos tiempos paganos. Si concebimos la historia de la salvación en seis o siete grandes etapas como lo vieron los Santos Padres (san Agustín en *De catechizandis rudibus*) tomando como pie el evangelio de san Mateo, el tiempo pagano de Noé, el de la "alianza cósmica" cual ha querido denominarlo Daniélou, tuvo también, entonces, anticipos de la salvación cristiana, como expresamente lo predica san Pedro en su primera carta.

Pues bien, los ámbitos de la Tercera Edad, donde se desarrollan los acontecimientos de *ESA*, son coincidentes con los de la etapa noáquica y tienen por eso también, en sombra, figuraciones de la salvación cristiana. Ferro demuestra inequívocamente que tal fue el procedimiento literario de Tolkien al escribir su obra, inspirándose quizás en el mismo que creyó encontrar en sus estudios académicos para la gestación del *Beowulf*. Así es como podemos alcanzar en Frodo una imagen del redentor, en Aragorn una figura mesiánica del rey, o la función sacerdotal de Gandalf, como anticipos de Jesús.

No está fuera de lugar advertir cómo la apasionada didáctica con que concibió su tarea de escritor cristiano C. S. Lewis, lo llevó a incurrir en un alegorismo demasiado evidente, obviamente adivinable para la casi totalidad de sus obras de ficción, siendo éste su más lamentable defecto. Su amigo Tolkien, por el contrario, tomó el camino de la tipología y así logró ese clima de evasivas sugerencias en multitud de *sombras* cambiantes que anticipan la *realidad* cristiana sin nunca entregarla en una explicitación que hubiera arruinado verdaderamente la obra.

Tal vez sea éste el secreto mayúsculo de *ESA*, la única manera posible de recomenzar la narración de la búsqueda amorosa de Dios por los hombres en aproximaciones sucesivas, dado el estado de los tiempos actuales. Provoca en sus lectores, muchos ya nacidos en un horizonte no cristiano, la intuición, todo lo remota que se quiera, de una Promesa que les llega oscura pero no menos ciertamente, pese a sus mutilaciones o deformidades culturales y que los arrebata entusiasmados con dicha historia recibiendo así, sin saberlo, "semillas del Verbo" que han de germinar fecundas cuando los santos vuelvan a evangelizar el mundo.

Debemos agradecer a Ferro, quien, con la verdadera estatura de un intelectual católico (pese a lo no por cierto injustamente desacreditado del término), nos ha sabido leer por adentro y en cristiano el libro de Tolkien, rescatándolo para nosotros de tantas bachillerías a lo Sansón Carrasco y de encantamientos tipo *New Age*. Lo ha hecho con probada sabiduría cristiana pero adivinamos que también, con discreto pudor, porque enamorado de la dama Galadriel, ha merecido así que se le otorguen las llaves de la obra, tal como nadie que no se cautive por Dulcinea, llegará a comprender acabadamente los secretos de *El Quijote*.

Mucho más hay en estas páginas de Ferro, harto valiosas, pero es mejor dejar que el lector las recorra por sí mismo.

Resta encomiar la presentación gráfica del libro, poniendo aquí al último lo que en realidad los lectores, a veces hasta para decidirse a serlo, ven antes que nada. Sobriedad, pulcritud y calidad, son los adjetivos más adecuados para esta edición de Vórtice y Gladius, que por otra parte hemos envidiado, no santamente. La lograda ilustración y presentación de la tapa y sus colores, embargarán con una fuerte evocación de nostalgia a quienes recuerden el mundo que recorrieron en *El Señor de los Anillos*.

MIGUEL CRUZ

HORACIO BOJORGE, *En mi sed me dieron vinagre. La civilización de la acedia. Ensayo de teología pastoral,* Lumen, Buenos Aires 1996, 190 pgs.

Ha sido una notable idea la del Padre Bojorge, ésta de analizar minuciosamente el significado y el alcance del terrible pecado de la *acedia.* Desconocido por su nombre para el común de los fieles, pero padecido por unos y por otros, tengan o no conciencia de su denominación y de la gravedad de su naturaleza.

Con buen sentido didáctico comienza el autor por aclarar su significado.

La acedia es pereza espiritual, desabrimiento y acidez del alma, ingratitud e indiferencia respecto de los bienes divinos, tibieza y relajamiento del corazón que no puede sino conducir a la aversión al Señor. Y es por lo tanto –para decirlo con las palabras del *Catecismo*– una rebeldía contra el amor de Dios. Próxima a la tristeza y a la envidia, sabido es que Santo Tomás la consideraba pecado capital, y que dedicó conocidos pasajes de su *Suma Teológica* a describir a sus "hijas", esto es, a sus frutos temibles y desconsoladores. Agriado el dulzor de la caridad, el hombre se vuelve avinagrado y ácido, frío y gris, mezquino y apocado. *Acédico,* en sentido estricto.

Pero es éste un mal antiguo, que aunque pueda encontrar ahora su oportuna explicitación en ciertos textos eclesiales, hunde su lejana data en los tiempos de la caída original. El autor lo sabe, y por eso nos conduce –como guía seguro y prudente– por las páginas de la Sagrada Escritura. Todo un capítulo –el segundo– está consagrado a escudriñar a los acédicos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Caín, Esaú, Mikal, los hijos de Jeconías, Judas, los fariseos, los israelitas idólatras, los falsos pastores. Un común denominador los alcanza y los estigmatiza: no saben alegrarse en el gozo de Dios; están siempre prontos a disfrutar de las fiestas mundanas, pero la festividad sagrada los contrista. Son capaces de la *algarabía exterior,* diría Chesterton; no los conforta nunca en cambio, *la recóndita alegría.* Es un acierto más del Padre Bojorge, y una prueba de su delicadeza sacerdotal e intelectual, resumir en dos ayes proféticos la reacción que debe suscitarnos la acedia así descripta. "¡Maldito el hombre que confía en el hombre!", se podría decir con *Jeremías.* "No verá el bien cuando venga". Pero "¡ay de los que llaman al mal bien y al bien mal!", agrega *Isaías.* Serán abominables a los ojos del Señor. Los acédicos, en síntesis, ya no perciben y perciben mal. *Apercepción y dispercepción* son sus rasgos; ceguera, en lenguaje más evangélico y más rotundo.

Pero hay aún mayores sutilezas, y el autor nos la va enseñando, página tras página. Acedia tiene el que persigue a la Fe y a quienes están dispuestos a defenderla con sus vidas; esto es, a los mártires. Acedia es la tentación que asalta al testigo para que resigne su coraje y su martirio; y acedia es, al fin, la viciosa actitud que inspira al demonio para mover a los primeros y a los segundos, tanto para provocar la persecución como la apostasía. Y aquí, ya no son propiamente los sagrados textos los que nos ilustran, cuanto las propias Actas de los Mártires y la Historia de la Iglesia primitiva. El Padre Bojorge se mueve con soltura también en este terreno, poniendo su erudición al servicio del apostolado. Los relatos del martirio de San Policarpo y de Santa Perpetua, por ejemplo, son francamente aleccionadores y conmueven una vez más, por mucho que hayamos oído hablar de ellos. El martirio –digámoslo así– es la gran victoria contra la acedia. Por él, quien lo padece, ha llegado al más inefable y glorioso de los placeres espirituales: *dar la sangre por amor a la Sangre,* como predicaría Santa Catalina.

Pero hay en esta obra un capítulo cuarto, que si los términos no estu-

vieran tan tergiversados como están, nos atreveríamos a considerar como un modelo de *sociología cristiana.* Precisamente porque a diferencia de la que suele circular con tal nombre, la que aquí se desarrolla parte de la premisa de Donoso Cortés, y empieza por buscar la *cuestión teológica* detrás de cada cuestión social, política, cultural o económica. Y el diagnóstico del hombre y de los tiempos que corren queda resuelto con inusual agudeza.

El Padre Bojorge va al fondo del problema. Allí donde no llegan los fenomenólogos ni los encuestadores, ni los sedicentes expertos en radiografiar males actuales. *El fondo del problema es que esta civilización moderna está edificada sobre el pecado de la acedia.* Y los acédicos mandan, gobiernan, prostituyen las costumbres, agreden la Fe, maltratan la Cruz, escarnecen lo sacro, hacen la befa impúdica e insolente de las realidades sobrenaturales. Una *'fuerza teófuga",* los mueve, dice el autor con logrado neologismo, y otra simétrica pero de signo contrario los atrae: una *'fuerza cosípeta".* Es el doble movimiento que condena al hombre desde el *non serviam: aversio a Deo et conversio ad creaturas.*

Tienen estas páginas una fuerza especial. Sea por su carácter eminentemente descriptivo, por los casos de patética actualidad con que ilustra el pecado o por la legítima indignación con que reacciona ante los mismos, lo cierto es que calan hondo en el lector, y comprometen no sólo su inteligencia sino también su voluntad de resistencia. Los párrafos dedicados a la desacralización de la liturgia y del domingo, a la extinción del lenguaje de las campanas y de los símbolos católicos, nos recuerdan otros tantos de Guardini y de Juan Carlos Goyeneche, y están impregnados de un varonil lirismo. Son pasajes particularmente lúcidos y valientes; penetrantes, justicieros, agudos.

Una lluvia de acedia parece haber caído sobre la sociedad y sobre sus habitantes. Únicamente el Sol que es Cristo, y el fuego de Su Amor quemante y sanante, podrán restituir el orden alterado y reivindicar la genuina luz.

Finalmente el autor, no elude el tema de la acedia entre los sacerdotes y en la vida religiosa en particular. Y por aquello de que la corrupción de lo mejor es la peor de todas, buen cuidado pone en aconsejar evitarla y combatirla hora por hora, literalmente hablando. San Ignacio es aquí puerto seguro al que acude; y sus reglas de discernimiento vuelven a prestar un servicio insustituible.

Pneumodinámica de la acedia, llama por último a la explicación de las causas espirituales y psicológicas que la producen, con un lenguaje que analoga expresamente el de las "ciencias físicas", y que no nos resulta del todo feliz; precisamente porque de esas analogías se viene nutriendo un vocabulario desacralizante y tecnolátrico, del que con toda sensatez el autor abomina. Pero más allá de la denominación –absolutamente subalterna– la causalidad de la acedia queda retratada tan exactamente, que quien quiera evitarla, tendrá que volver una y otra vez sobre estas reflexiones, a modo de un ejercicio espiritual.

E1 Padre Bojorge –lo dice cerrando esta magnífica obra– se ha sentido obligado a recordar los remedios contra tan terrible pecado. En buena hora. Mas en rigor, y bien leídas estas hojas ricas en recta doctrina, los mismos surgen solos, por contrastes con el mal, como natural antítesis a un camino desquiciado. Oigamos no obstante uno de sus consejos sobre el particular: "Hablando del remedio para la civilización de la acedia, pensamos espontáneamente en la civilización del amor, que vienen reclamando proféticamente los Papas, desde Pablo VI, pero que con otros nombres lucharon por instaurar sus antecesores desde Pío IX que yo sepa". Y antes de que podamos objetar o acotar algo, agrega contundente: "Habría que disipar el equívoco que

se alberga en muchas cabezas que, cuando oyen hablar de civilización del amor, entienden civilización de la filantropía, en vez de entender que se trata de la civilización de la caridad"(p. 1 78).

Caridad que es virtud teologal, y que practicada en grado heroico, puede operar aún el rescate pendiente de esta generación que no sabe ver los signos ya existentes y pide señales a quienes no pueden dárselas.

Vuélvase varias veces sobre este libro. No es para una sola lectura sino para sucesivas meditaciones. Y en cada regreso se encontrará el vino nuevo en odres viejos. Un vino que no es ácido porque posee el dulzor y el frescor de la verdad añeja.

ANTONIO CAPONNETTO

BERNARDINO MONTEJANO, *Aproximación al Principito*, Educa, Buenos Aires, 1996, 240 pgs.

Bernardino Montejano es abogado, doctor en leyes, escribano, profesor de filosofía del derecho e introducción al derecho y doctrina social de la Iglesia en las Universidades de Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina y del Salvador; escribió varios libros que llamaríamos "técnicos" sobre filosofía del derecho, dos libros sobre la Universidad y uno muy valioso sobre el hogar y la Patria: *Familia y Nación histórica*.

Aparte de las cuestiones teoréticas de su oficio profesoral, los temas de su especial preocupación son: la familia, la amistad, la Argentina, el realismo del sentido común, la verdadera universidad y, por consiguiente, el combate al racionalismo, al internacionalismo cipayo, al utilitarismo amoral, al materialismo, en sus distintas expresiones. Menciono además sus otros testimonios; sus luchas, sus denuncias cuando se lo *desterró* (palabra que volveré a utilizar) de la universidad estatal (hecho que acaece sistemáticamente a los católicos, especialísimamente desde la llamada "democracia"); y su coherencia de caballero cristiano y argentino.

Su ocupación con Saint-Exupéry se enraíza en las anteriores y se evidencia, entre otros muchos trabajos, cursos sobre el escritor, y su proyectada biografía del mismo, en su *Saint-Exupéry y la Argentina*, traducido al francés en Bourges, Francia; en su coordinación del homenaje en la Biblioteca Nacional en Buenos Aires, 1993; y en este flamante libro, que inaugura una serie renovadora de Educa, la editorial de la Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires".

Aproximación al Principito tiene 27 ágiles capítulos, donde habría tres cosas: 1) datos abundantes sobre el autor y la obra y su origen (notable erudición bibliográfica: manejo de todas las obras del piloto-escritor, en especial *Ciudadela*; 2) ensayo sobre el simbolismo de personajes y lugares; 3) y sabias enseñanzas para la vida.

Como Saint-Exúpery y avanzando sobre él, saca verdades prácticas importantes de hechos de la vida diaria y de personajes o elementos de *El Principito*. En ese sentido, quizá estemos permanentemente en el estilo de la parábola. "La flor" del principito le permite incursionar en la libertad y las raíces; el zorro en la amistad (era previsible) pero también en una doctrina de la fiesta, el elogio de la desigualdad justa y de los tiempos medievales; la rosa: amor, matrimonio, pudor y destape; el guardagujas: "los hombres no pueden comprender de dónde vienen ni adónde van, porque no tienen puntos de referencia"; el mercader de píldoras: el bruto mercado no da la recta regla de la economía, y el pan y el agua valen más que los bienes económicos; el eco: "gracias a la primacía de la exterioridad y a la renuncia al pensar propio, nuestro planeta se

ha transformado en un inmenso teatro de títeres... que se mueven y bailan al compás de los hilos que manejan los titiriteros" (*sic*, p.173). En fin: recomendamos vivamente su lectura.

Lo que está implícito en el francés en el nuestro se explicita. (Sintetizo con la alegoría de ese pozo que da sentido al desierto según el principito.) Porque Montejano (y también una famosa samaritana privilegiada) puede decir:

"Que bien sé yo la fonte / que mana y corre (Con, y sigue, San Juan de la Cruz:) "Su origen no lo sé, pues no lo tiene / mas sé que todo origen de ella viene /... (porque es de noche)".

Su testimonio de Dios no es maniqueo, que vea como un mal la encarnación y las instituciones. Pretende la encarnación social que se llama *la cristiandad*, la sociedad y las sociedades impregnadas de Evangelio. Su opuesto es el laicismo, exclusión de Dios del orden social, que es o produce ateísmo. Porque "es necesario que Cristo Reine" (1 Corintios). "La conversión alcanza a cada uno de los grupos humanos que cada uno de nosotros formamos" (cito al Obispo de San Nicolás). Hay que evitar "la creciente pérdida del sentido de Dios... en nuestras instituciones, en nuestras estructuras jurídicas, políticas, económicas..." (de nuevo Monseñor Maulión, cfr. diario *El Norte* de San Nicolás, 26-11-96). Que todas las puertas le sean abiertas (Juan Pablo II). También las de la ley y la constitución (que le acaban de ser cerradas, "*destierro*", cfr. Pío XI, *Quas Primas*, nº 20... y nosotros como si tal cosa...).

En suma, nuestro autor de hoy es un apóstol de la sociedad y de la cultura cristianas, que Saint-Exúpery añoraba.

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

CARLOS DE MEER, *Generalísimo. La era de Franco y sus empresas*, Fuerza Nueva, Madrid 1996, 611 pgs.

El autor de esta excelente obra revistó en su momento como teniente de Caballería en el Escuadrón Moro del Regimiento de la Guardia del General Franco. Es arquitecto, diplomado en Estadística Matemática, Licenciado en Ciencias Políticas y Económicas, así como en Derecho. Ejerció también funciones culturales y políticas en los tiempos del Caudillo, llegando a ocupar el cargo de gobernador civil de Baleares. Fue ascendido al grado de Coronel con los mejores conceptos. Pero por su valentía y firmeza, este brillante militar resultaba molesto a la actual España decadente, debiendo retirarse del servicio activo.

Su libro sobre Franco es tan inteligente como atractivo. Cabe preguntarse por qué, transcurridos veinte años desde la muerte del Caudillo, trae dos décadas de democracia, su figura sigue siendo tan vilipendiada. Una explicación podría ser la inquina de los antiguos vencidos, algunos de ellos hoy en el poder. Pero más allá de dicha circunstancia, la satanización que se está realizando de Franco, y que impide ver nada de lo bueno realizado durante su gestión, proviene de la convicción de que lo que cuenta hoy en día no es tanto Franco como persona, sino Franco en cuanto a lo que representa, en cuanto cosmovisión nacional y católica. La España actual es casi el reverso de la España del Caudillo. Los antiguos malos pasaron a ser buenos y los antiguos buenos son hoy los malos de la película. Los jóvenes de hoy sólo conocen la época del Caudillo según las tendenciosas informaciones de los llamados "formadores de opinión" o "comunicadores sociales", cuyo libreto es categóricamente negativo.

De ahí la importancia del presente libro. Porque no se reduce tan sólo a la consideración de la figura de Franco, sino que se propone abarcar un

período bastante amplio de la historia de España, analizando los problemas con que debió enfrentarse y su manera de resolverlos. La lectura se vuelve muy fluida, porque de Meer va entremezclando lo biográfico con los hechos históricos.

Este libro nos revela datos bastante desconocidos, al menos entre nosotros, como por ejemplo las gestiones de don Juan para intentar una restauración monárquica en España, amparada nada menos que por el mismísimo Hitler; o las apreciaciones estratégicas del Caudillo sobre el desarrollo de la segunda guerra mundial; o sus consejos a Johnson en 1965 en relación con la mala conducción de la guerra de Vietnam, advirtiéndole de la posible derrota de sus ejércitos, como de hecho sucedería.

Tras los datos iniciales de la niñez y juventud de Franco, el A. nos relata la espléndida actuación que tuvo en África, su transitar desde alférez hasta general, la actitud que tomó ante la Segunda República y el Frente Popular. Luego describe con detalles el Alzamiento Nacional, así como el terrible ulterior enfrentamiento, prácticamente internacional, entre los dos bandos, con la participación de contingentes procomunistas, particularmente rusos, por un lado, y por el otro con los nacionales apoyados por Alemania, Italia y voluntarios de varios países. Interesante lo que nos cuenta del famoso cuadro de Picasso sobre Guernica. Parece que el pintor tenía en su estudio dicho cuadro, que había pintado dos o tres años antes, inspirándose en un grabado de cierto pintor aragonés de principios del s. XIX. En ese cuadro, titulado "Feria de Cuernicabra", Picasso quiso conmemorar la muerte de un famoso torero en 1934 en la plaza de Manzanares. Un toro, un caballo herido, un torero caído y su espada rota, en la parte izquierda del cuadro; y a la derecha, un convento ardiendo, un fraile que suplica de rodillas, una monja huyendo con el trasero el aire, alude a la quema de conventos en España, de los años 1931 y 1934, exaltación del ateísmo al gusto del pintor, comunista notorio y ateo practicante. En el año 1937 debía celebrarse en París una Exposición Internacional. Para el pabellón español se encargó a Picasso un gran mural, y también unos grabados que llevaban por título "Sueño y mentira de Franco". Picasso sacó de su estudio aquel mural de la muerte del torero, y cuando le preguntaron por el nombre dijo, en su mal español, Guernica... ba; entendieron Guernica, y con este nombre se quedó, simbolizando falsamente el bombardeo alemán, que fue muy posterior. El cuadro no gustó ni figuró en los catálogos de la exposición. Su ulterior fama fue resultado del esmero del Partido Comunista francés, por ser Picasso comunista, y de los aliados victoriosos que, en los juicios de Nüremberg quisieron achacar a los alemanes toda suerte de crímenes de guerra.

No podemos detenernos en cada uno de los acontecimientos que reseña el autor: Las arduas relaciones de Franco con Hitler y las misteriosas andanzas de Serrano Suñer; el intercambio epistolar con don Juan, al principio poniéndose éste a disposición del Caudillo, a quien llamaba el salvador de España, con la esperanza de que algún día lo repusiese en el poder, y su ulterior distanciamiento hasta ubicarse finalmente en la vereda de enfrente; el camino recorrido por el Gobierno hasta el Concordato con la Iglesia de 1953; el quinquenio de aislamiento y bloqueo al que estuvo sometida España por parte de las Naciones Unidas; la construcción del Valle de los Caídos, en un lugar fascinante escogido personalmente por Franco, así como Felipe II lo había hecho respecto del Escorial. Nos impresiona la cercanía física del Escorial y del Valle de loe Caídos, materialización de la cercanía espiritual de sus dos respectivos gestores.

De particular interés nos pareció el relato de la persecución a la Iglesia. Tratóse de un combate abiertamente religioso, como en su momento lo reconocieron espectadores, periodistas y políticos. "Fue una lucha sangrienta –dijo Hemingway– donde se combatía por Dios o por el diablo". Siguiendo

una idea de Rafael Gambra, señala el A. que el factor religioso signó el espíritu de ambos bandos. Los milicianos rojos, aunque hubiesen quemado iglesias y asesinado curas y monjas, mantenían en el fondo de su corazón un vestigio de aquella fe que le enseñaron los mismos frailes a los que asesinaban, y por eso a veces se detenían, cuando se sentían cerca de la muerte, pensando en el más allá, en su posible condenación, etc. Los nacionales, en cambio, iban al combate con la certeza que sólo la fe puede comunicar. De ellos decían sus enemigos: "Nada hay más temible que un requeté recién comulgado".

El A. denuncia la falsedad que se encierra en el intento de llamar "guerra civil" a lo que los católicos de aquel entonces no vacilaron en calificar de "Cruzada". Los rojos declaraban públicamente sus intenciones de extinguir a la Iglesia; eran los sin-dios, prohibían el culto. "La opinión pública –escribía el cardenal Gomá– considera esta guerra como una verdadera Cruzada en pro de la religión". Y el obispo Plá y Deniel: "Esta lucha reviste la forma externa de una guerra civil, pero en realidad es una Cruzada". Pío XI juzgó que los combatientes se habían propuesto "la difícil tarea de defender y restaurar los derechos de Dios y de la Religión". Y el cardenal Pacelli, futuro Pío XII, dijo al embajador español: "También para mí se trata de una Cruzada". De Meer abunda en el tema, transcribiendo pastorales de diversos obispos, todos coincidentes, así como la magnífica carta colectiva del Episcopado Español de 1937, firmada por todos los obispos residentes en la zona nacional, cuando ya habían sido asesinados doce obispos en zona roja. Todo esto es hoy desconocido. Bien señala el A. que este sentido de Cruzada "no ha sucedido en ninguna de las guerras de que tenemos memoria actual. Los franceses morían en la guerra por la República, los ingleses por el Rey, los alemanes por el Reich y los yanquis por la Democracia" (p.218).

Cierra el libro un anexo de 150 páginas, con reproducción de numerosos documentos, donde se incluyen la hoja de servicios de Franco, la Carta colectiva del Episcopado a que acabamos de aludir, textos de Pío XI y Pío XII, testimonios de gente ajena o incluso contraria al Movimiento, etc.

Un libro realmente apasionante. Durante nuestra reciente estadía en España hemos tenido el gusto de conocer personalmente al autor y entretenernos largamente con él. Nos pareció un hombre íntegro, inteligente. Un auténtico caballero.

P. Alfredo Sáenz

JUAN BAUTISTA MAGALDI, *La Argentina y el Papa*, Ediciones del Peregrino, Buenos Aires, 1996, 183 pgs.

El autor es un laico comprometido y conocido periodista de nuestro medio, sobre todo en ámbitos católicos, aunque no exclusivamente en ellos. En las solapas del libro se pueden ver en este sentido consignadas muchas de sus publicaciones ya hechas, y hasta cuatro 'en preparación'. Actualmente se desempeña como jefe de redacción de la Agencia Informativa Católica Argentina (AICA).

El libro comienza explicando brevemente las reglas eclesiásticas –sobre todo canónicas– que regulan la visita "ad limina Apostolorum", que traducido significa: "al umbral de los Apóstoles", que los obispos diocesanos deben realizar cada cinco años al Papa, para informarle y ponerle al tanto de la situación de cada una de las iglesias particulares que les fueron confiadas.

En este caso se trata de la visita *ad Limina* que realizaron los obispos argentinos en 1995, entre el 31 de enero y 14 de febrero la primera tanda, y entre el 1º y 15 de noviembre la segunda. El autor estuvo presente junto a los obispos en ambas oportunidades, con la tarea oficial que le confirió el entonces presidente de la Conferencia Episcopal Ar-

gentina Cardenal Antonio Quarracino de "informar diariamente sobre la marcha de dicha visita" (p.12). En dicha tarea, el autor se sirvió también del diario que fue llevando el obispo de San Martín (Buenos Aires), monseñor Luis Héctor Villalba, y que fuera publicado en el conocido periódico *Mundo Mejor* de diciembre de 1995.

En el cuerpo del libro, se detallan las distintas actividades que día a día fueron realizando en aquella oportunidad nuestros pastores en la ciudad eterna. Al contrario de lo que pueda imaginarse, dicha crónica está presentada de un modo muy ameno; no faltan ni anécdotas –como el "italiano básico" de monseñor Karlic (p.21)– ni oportunas descripciones, como la de la página 144, que nos hacen recordar y añorar aquel tiempo no tan lejano en que junto a Monseñor León Kruk, subíamos por y hasta la "via di Santa Agata dei Goti 10, una calle angosta, empedrada, sin aceras, en pronunciada pendiente, donde las Hermanas Dominicanas de la Presentación de la Santísima Virgen alojan por una suma que no nos alcanzaría ni para las propinas de un día en el Excelsior, de via Veneto, o en el Hassler Villa Medici de Piazza Spagna" (p.143).

Pero como siempre, el centro de la visita lo constituye la palabra del "dulce Cristo en la tierra"(Sta. Catalina de Siena), sobre todo en este caso, en su mensaje dirigido al conjunto de los obispos el 11 de noviembre. En dicha breve pero jugosísima alocución, que trae con muy buen tino el apéndice del presente libro (pp. 169-176), Juan Pablo II se refiere muy especialmente a las vocaciones sacerdotales, al "misterio de la vocación" (p.171), a la contribución que significan los seminarios menores en orden al discernimiento de vocaciones entre los jóvenes, a la necesidad de la formación permanente de los ya ordenados, a la selección escrupulosa de los candidatos al sacerdocio, ya que "no es el número lo que se ha de buscar principalmente, sino la idoneidad de los candidatos" (p.172). No faltan tampoco alusiones al Jubileo del año 2000, a la situación socio-económica del país, a la red de caridad en favor de los pobres.

Como ya se puede entrever por estos adelantos, quien quiera saber como es una visita *ad Limina*, o en particular busque detalles de la última realizada, no tendrá más que leer este oportuno libro. ¡Gracias Juan Bautista Magaldi!

P. RUBÉN ALBERTO EDERLE

JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de Metafísica Tomista. Ontología. Nociones comunes*, Eunsa, Navarra, 1995, 319 pgs.

Siguiendo un plan editorial, EUNSA publica el presente libro del Catedrático Jesús García López. Dicho plan tiene por objeto editar otros volúmenes sobre Gnoseología y Teología Natural completando así una visión filosófica de Dios, del hombre y de la realidad que le circunda, brindando de este modo un instrumento valioso sobre temas tan necesarios y tan oscurecidos por la marea de ideologías y pensamientos modernos que distan mucho de estar al servicio de la realidad y de ser su cabal expresión.

"En la redacción de estas Lecciones el Profesor García López ha tenido una marcada preocupación pedagógica (una muestra de la cual son los resúmenes que cierran cada una de ellas). Su propósito fundamental ha sido poner al alcance de las personas interesadas en estas materias un compendio suficiente, expuesto con claridad y cuidadosamente ordenado, de las doctrinas elaboradas por Tomás de Aquino, y por sus seguidores, acerca de las cuestiones centrales de la Metafísica. En ocasiones se hace también referencia a otros autores, tanto de la antigüedad, como de la época moderna,

pero no con el propósito de exponer con holgura sus distintas posturas, sino de fijar mejor, por contraste, las tesis doctrinales aquí defendidas" (Prólogo).

Como característica de la enseñanza universitaria de los últimos tiempos podemos señalar la carencia de unidad; se ha seccionado en tantas partes el saber humano que ha perdido de vista el todo. Se han multiplicado las especialidades, y se desconoce el todo al que pertenece la parte. Es labor de la Metafísica el restaurar esa unidad, que lejos de paralizar, potencializa el conocimiento humano haciéndole ocupar el lugar correspondiente. Muchos de nuestros egresados y graduados deberían haber recibido –o proponerse hacerlo– un serio y necesario conocimiento metafísico de la realidad. Dicho saber no es patrimonio exclusivo de las ciencias sagradas, sino que pertenece al ámbito del saber humano, si es que quiere seguir conservando esa denominación.

P. MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ

JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento filosófico de Dios*, Eunsa, Navarra, 1995, 249 pgs.

Si bien el hombre no puede conocer por su razón la esencia de Dios, porque excede su capacidad, debe aplicarse al conocimiento de las cosas inmortales y divinas tanto como pueda, puesto que el conocimiento imperfecto de Dios confiere al hombre gran perfección, ya que su razón se perfecciona más conociendo las últimas causas, en lo que consiste la sabiduría.

En orden a este fin propio del hombre en cuanto ser racional la sección de Filosofía de la Universidad de Navarra edita este volumen sobre Teología Natural o Teodicea, con ocasión de la jubilación y como homenaje del Profesor García López, catedrático desde 1957 y profesor ordinario de Filosofía de la Universidad de Navarra y autor de varios libros.

Es un breve y conciso manual introductor, sobre todo para laicos, al estudio serio y fundamentado de la existencia de Dios, su esencia y sus propiedades.

La exposición que aquí se hace de dicho contenido presenta algunas novedades. No se detiene en la refutación de las opiniones contrarias sino en la exposición y demostración directas de la doctrina en base a S. Tomás; no se detiene en las cuestiones previas como el valor y objetividad del conocimiento y la ontología, dándolas por supuestas; dedica más espacio al estudio de la esencia de Dios. Por último el tratamiento que hace del tema no es histórico sino sistemático.

A los hombres de este tiempo, que por un lado hacen gala de sus descubrimientos y capacidades intelectuales y por otro se declaran incompetentes e imposibilitados naturalmente de poder conocer a Dios a partir de las criaturas, se pretende mostrar que no sólo es posible sino necesario estudiar a la Causa y fin de todas las cosas causadas, y que ello se da en el hombre caído y apoyado en las luces de la razón, dejando abierto el campo a la Revelación. Se puede con certeza tener un conocimiento acerca de la existencia de Dios, sus esencia y sus atributos tanto inmanentes como operativos.

Sin este conocimiento toda actividad humana carece de sentido y estímulo, frustrando así la vocación de la criatura racional: conocer y llegar a su principio y fin supuesta la Revelación y los auxilios sobrenaturales, los cuales suponen la naturaleza.

P. MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ

CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Veritè et signification de la sexualitè humaine. Des orientations pour l´èducation en familie,* Pierre Téqui, Paris, 1995, 70 pgs.

En orden a brindar una ayuda y apoyo a los padres y educadores en torno a la educación sexual correctamente entendida el Consejo Pontificio para la Familia presidido por el Cardenal Alfonso López Trujillo, recoge y sintetiza en este documento, mediante una serie de normas, por un lado las orientaciones sobre el tema que se encuentran esparcidas en diversos documentos eclesiales y por otro, una serie de experiencias favorables y adversas obtenidas tanto dentro como fuera de la Iglesia en orden a apoyar y orientar esta tarea –como es la educación sexual– ineludible para los padres .

Remarca el papel insustituible y no delegable que tienen los padres como educadores naturales de los hijos. Aprueba y recomienda la asociación de padres para asegurar y garantizar una sana educación sexual. Permanece vigente el derecho a retirar a sus hijos de los centros educativos que se opongan y distorsionen los principios religiosos y morales sostenidos por los padres.

Ubica y apoya la acción de los demás entes educadores –escuela, médicos, religiosos– señalando su papel subordinado y subsidiario de los padres y de la familia. Estos educadores deben estar dispuestos a hacer conocer a los padres no sólo los contenidos sino también los métodos a utilizar para desarrollar la labor educativa.

De manera singular pone en claro –bajo la amenaza de discriminación– que la educación sexual tiene un marco propio para desarrollarse, para evitar la banalización del sexo, una educación despersonalizada, guiada por una concepción errónea de la sexualidad y de la libertad, individualista, cerrada al amor pleno y verdadero propio de personas, y sobre todo desvinculada de la vida, plenitud del amor humano.

El marco adecuado y posible para brindar una educación sexual –señala el documento– es aquel que aborda la sexualidad humana como un misterio sagrado que debe ser presentado según la enseñanza doctrinal y moral de la Iglesia, teniendo en cuenta los efectos del pecado original y por ende la necesidad absoluta de la gracia. La información que se presente a los niños y jóvenes debe ser proporcionada a las etapas y fases de su desarrollo individual. El material visual o gráfico que se utilice como apoyo no debe ser propaganda o información erótica. Sobre todo deja en claro que ninguna persona debe ser invitada, y menos obligada, a cualquier acción que ofenda objetivamente la modestia, o que lesione subjetivamente la delicadeza personal o el sentido de privacidad.

La educación sexual debe ser en el marco del amor humano y cristiano verdadero, del cual un modo de expresarse es el sexual. Debe realizarse en el ámbito de la castidad y en respeto de la vocación propia de cada persona, sea casada, célibe o soltera. Fundamentalmente debe resaltarse la referencia a la transmisión de la vida.

Es un documento que debe ser tenido en cuenta y sobre todo aplicado por todos aquellos que les interese poner solución a esta realidad que no se puede ignorar ni eludir. Es la voz y enseñanza de la Iglesia que señala a sus hijos no sólo los peligros que le amenazan, sino también los caminos a recorrer y los medios a emplear.

P. MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ

AA.VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà* (a cura di A. Lobato), Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1996, 407 pgs.

El presente volumen reúne el material producido en los encuentros de la SITA (Società Internazionale Tomasso d'Aquino) de 1993 y 1994, cuya edición vio la luz en 1996.

En efecto el texto que nos ocupa tiene dos partes distinguidas desde el título; la primera queda centrada en la reflexión de la llamada cuestión postmoderna desde la perspectiva del cristianismo (Cristianesimo nella postmodernità); la segunda parte del libro está compuesta por meditaciones acerca de la conciencia de la libertad, que es propia del cristianismo, de los modos de transmitir los paradigmas formativos de la educación, y de las distintas modulaciones de la santidad, a fin de encauzar el encuentro de la Verdad que conduce a la Libertad (Paideia cristiana della libertà). Debemos señalar que, si bien se trata de temas distintos, se encuentran profundamente imbricados a partir de la respuesta del cristianismo (siempre la misma, aunque adaptada a las características de las distintas épocas) al agotamiento de los supuestos de la modernidad: la firme creencia de que un orden sobrenatural fundamenta la condición del hombre como *capax libertatis.*

Nos ocuparemos en primer término que del conjunto de la obra hace Fr. A. Lobato OP, a cuyo cuidado se encuentra la edición. La SITA, Sociedad que organiza los encuentros, tiene como finalidad que el cristianismo se transforme verdaderamente en el fermento que transforme esta cultura agobiada por el vacío que recibe la denominación de postmoderna, con una cuota importante de vaguedad, acota el A. "Tale propósito è un ulteriore passo avanti nel discorso in atto verso la trascendenza, e nell'itinerario dell'uomo verso Dio" (p.5). Los miembros de la SITA se encuentran totalmente empeñados en la tarea de recuperación de la trascendencia. En el Congreso de 1991, desde donde parte esta iniciativa, se estudiaron los obstáculos que en la actualidad dificultan el encuentro con Dios; también se consideró la profundidad del sujeto humano como *persona capax Dei*; y, por último, se reflexionó acerca de la evangelización de América, en vista de una nueva evangelización de Occidente.

El P. Lobato establece las relaciones entre las dos secciones del libro: el cristianismo es *cristóforo*, portador de Cristo, en la doble dimensión de la verdad y de la libertad. *Nel Vangelo leggiamo che il discepolo segue la stessa sorte del maestro: deve comportarsi come un agnello tra i lupi (Mt., 10, 16) e dare testimonianza della verità affinché il fermento trasformi tutta la realtà (Mt., 13, 33*).

Si nuestra situación cultural ha sido definida como *La condition de la Postmodernitè* y si esta condición implica la pérdida de confianza en la razón, significa que la vida del hombre ha quedado desfundamentada. Por este motivo, señala el P. Lobato (p.6) que a esta situación se le puede aplicar la parábola del Buen Samaritano (Lc. 10,30): la postmodernidad es la situación del hombre de hoy, desnudo, herido, abandonado exánime; sin embargo se trata de un hombre con dignidad y con un destino que cumplir. Todo lo que es humano debe ser redimido. La tarea del cristianismo es acercarse a este hombre y, en el nombre de Jesús, curar sus heridas; para efectuar esta curación –señala el P. Lobato– es posible encontrar importantes ayudas: como Husserl denunciaba *la crisis de Europa*, y Heidegger reclamaba superar *el olvido del ser*, también otros filósofos como Ortega y Zubiri soñaban con un renacimiento de Europa. En la noble tarea de llevar la fuerza del cristianismo al mundo débil de la postmodernidad, santo Tomás nos sirve de ejemplo y ayuda. *Egli ha avuto fiducia nel processo libero e ascendente dell'uomo, in tutti*

i tempi, anche nel nostro, verso Dio, in forza della virtù della causa finale, che muove tutto: De motu rationalis creaturae in Deum! (p.7)

La primera parte, "El cristianesimo nella postmodernità", está compuesta por las siguientes ponencias: E. Kanczynski, "La morale del Magistero nella postmodernità" (pp.13-30); L.J. Elders, "L'uomo della postmodernità e la vita di Gesù" (pp.31-48); A. Ales Bello, "Postmodernità, fenomenologia e cristianesimo in Edith Stein e Hedwig Conrad-Matius" (pp.49-62); S. Nicolosi, "La fine della storia moderna e l'attesa di un'altra storia" (pp.63-97); B. de Morgerie, "San Tomasso d'Aquino illuminatore, correttore e guida dell'etica moderna" (pp. 98-108); F. Canals Vidal, "La nuova situazione tra certezze e perplessità" (pp.108-115) y T. Kennedy, "I santi e l'etica postmoderna" (pp.116-124).

La segunda parte, "Paideia cristiana della libertà all'alba del sec. XXI", contiene estas ponencias: B. Mondin, "La paideia cristiana della libertà" (pp.127-144); E. Forment, "La famiglia educatrice della libertà";R. Spiazzi, "La paideia cristiana della libertà nella scuola" (pp.167-181); E. Ducci, "La «forza debole» dell'educazione alla libertà" (p.188-199); P. Viotto, "La libertà «della» scuola «nella» scuola secondo Maritain" (pp.200-235); L. Corradini, "Le nuove vie e le risorse della scuola" (pp.239-250); A. Lobato, "La paideia cristiana della libertà nel rapporto interpersonale uomo-donna" (pp.253-301); A. Ales Bello, "La paideia cristiana nell rapporto interpersonale uomo-donna. Il contributo di Edith Stein" (pp.302-311); M. Farina, "La libertà obbediente nell'asimmetria dei generi. Ambiguitá e profezia nella vita consacrata femminile" (pp.312-348); M. Quartana, "La formazione della donna alla libertà cristiana nel nostro tempo nella visione di Chiara Lubich" (pp.349-358); H. Seidl, "*Veritas magistra.* L'esigenza morale ed educativa del dialogo platonico" (pp. 359-370); M. Széll, "Educazione monastica nel primo medioevo" (pp. 371-378); E. Martinez, "Dal pedagogo al maestro. La relazione tra l'educazione e la libertà secondo S. Tommaso" (pp.379-388); P. Giralt, "Libertà e senso" (pp.389-397); M. Noguera I Algué, "Il dono dlla libertà il dovere dell'educazione" (pp.397-407).

Una doble línea recorre la presentación de los trabajos antes enunciados: por un lado, una inocultable simpatía por lo humano que lleva a contemplar antes desde la esperanza que a partir de una crítica corrosiva; por otro lado, considerando –a partir de la ejemplaridad de Cristo– las verdades tal vez ocultas de las doctrinas de la postmodernidad, especialmente en lo que se refiere al comportamiento ético fundado en la verdad del hombre. Al mismo tiempo se dibuja la paradigmática doctrina de santo Tomás que ilumina cada una de las cuestiones tratadas con presencia siempre diáfana. Por ello mismo, nos encontramos en las antípodas de una repetición estéril, riesgo sobre el que ya había alertado Pío XI en su Encíclica *Studiorum ducem.*

La presentación de L.J.Elders ("L'uomo de la posmodernità e la vita di Gesù") caracteriza el doble lineamiento antes expuesto. En primer lugar señalamos los subtítulos: *Fuga dalle responsabilità e rifugio nelle apparenze. Insegnamenti della vita nascosta di Gesù*; *Prove e sconfitte dell'uomo moderno a la luce delle tentazioni di Gesù*; *Morales dell'uomo postmoderno e morale di Cristo*; *Budda o Cristo?*; *Soddisfazione e redenzione*; *La passione di Cristo e l'uomo postmoderno.*

En el punto a) el A. indica la común asociación entre modernidad e individualismo, esto es, la consideración del hombre como un ser aislado, cuya preocupación por los propios intereses lo lleva a abandonar su responsabilidad social. Jean Paul Sartre en *L'être et le néant* (p.318) lo ha señalado con toda claridad: *Autrui, c'est la mort cachée de mes possibilités.* El otro, en definitiva, es visto como un invasor, como un impedimento para el desarrollo del propio ser. Esta fuga toma múltiples

formas: refutación de las filosofías sistemáticas, ausencia de ideales, dudas sobre los valores morales; en las consideraciones sobre el matrimonio y la sexualidad se observa un análogo deslizamiento: lo individual prevalece sobre el significado que la sexualidad tiene para la sociedad.

El A. sostiene que esta situación de la postmodernidad tiene un doble origen en el nominalismo y en el protestantismo (p.32), pues han desarraigado al hombre occidental de la tradición y lo ha impulsado al individualismo.

Ciertas consecuencias de la técnica operan en la misma dirección y, a modo de ejemplo, el A. señala los continuos cambios que generan una inestabilidad creciente, la tendencia de la técnica a transformarse en un valor absoluto, en detrimento de las normas éticas y, por último, el riesgo de superficialidad y consumismo que conlleva la abundancia de productos.

En el segundo momento de la presentación, el A. vincula esta problemática a la vida oculta de Jesús. Primeramente remite a santo Tomás (*Cat. aurea*, 2, 1, 14: *Christus pro nobis suscepit ut cuncta reformet in melius*) y señala la especial importancia que tiene para este estudio los siguientes aspectos de la vida oculta de Cristo: la vida familiar (el sentido moderno de libertad encuentra un obstáculo en todo tipo de compromiso); la sumisión de Jesús a María y José (la soberbia es el terreno fértil para todos los males); el trabajo manual (la verdadera expresión del trabajo revela la profundidad de la naturaleza espiritual y física del hombre; la vida oculta de Jesús se manifiesta como una indicación silenciosa de la moral del trabajo); el crecimiento en la virtud de Jesús significa, según santo Tomás, que su riqueza interior se hacía evidente en el esplendor de sus obras virtuosas (el crecimiento de Jesús en la virtud se lleva a cabo en una situación familiar sana, con el trabajo asiduo y el fiel cumplimento de los deberes).

En el punto b), el A. indica que el sentimiento de alienación consiste en sentirse insuficiente y frustrado, lo cual conduce a un permanente estado de fuga. El hombre moderno se encuentra especialmente expuesto a ciertas tentaciones: el deseo de autonomía total, vivir centrado en el tener, ceder a la tentación de la mediocridad.

Al considerar las tentaciones sufridas por Jesús, lo que primero llama la atención es la presencia del diablo. Santo Tomás señala que Cristo fue tentado luego de recibir una maravillosa confirmación (Mt. 3, 16), lo cual significa que los cristianos, aunque hijos muy amados, deberán sufrir persecuciones luego del bautismo. La primera tentación se refiere a la mayor debilidad del hombre, esto es, sus necesidades materiales. Satanás sugiere a Jesús que recurra a sus poderes para procurarse alimentos; la respuesta de Cristo le recuerda al hombre postmoderno, siempre en busca de mayor prosperidad, la relatividad de lo material y el primado de lo espiritual.

El A. señala que la segunda tentación está centrada en la vanidad y en querer llamar la atención con el suicidio: la respuesta de Jesús nos enseña a esperar con fe y paciencia que Dios dé fecundidad a nuestros empeños.

En el punto c), el A. desarrolla la doctrina de Jesús a la luz de las opiniones morales de la postmodernidad. Así el dinero, el placer y el poder económico-político ocupan el centro de la escena, junto a un pluralismo que los mass-media han transformado en pesimismo. Asimismo, el deseo de riqueza ha terminado por establecer una corrupción extrema en la vida política y económica. Por ello, el A. señala (p.39) que la moral de la Iglesia es considerada un *Fremdkörper* (un cuerpo extraño) en la sociedad moderna, y cita a John Stuart Mill para quien las acciones son justas si promueven la felicidad, por la que se entiende placer y ausencia de dolor. Jean Paul Sartre

(*L'existencialisme est un humanisme*) escribe que nosotros mismos debemos crearnos nuestros propios valores morales, fundamentados en la libertad. Herbert Marcuse concluye que el progreso técnico nos liberará de todos los límites y así "nuestros instintos se desarrollarán completamente" (*Onedimensional Man*, c.9). Ante estas argumentaciones debemos recordar, señala el A., que algunas acciones son consideradas, tanto en las Escrituras como en las predicaciones de Cristo, contrarias a la voluntad de Dios y a la naturaleza del hombre. Cuando la Encíclica *Veritatis splendor* explica estas cuestiones tiene siempre presentes las interpretaciones de santo Tomás. El carácter de un acto depende de su objeto; algunos de estos actos se encuentran estrechamente ligados a las inclinaciones fundamentales de la naturaleza humana que siguen lo establecido por Dios, por lo que su obligatoriedad o ilicitud está formulada en la ley natural.

En el punto f), el A. se pregunta si hay algún punto de referencia que permita al pensamiento postmoderno una cierta comprensión de la obra redentora de Cristo, a la luz de la disminución de la conciencia de pecado y del sentido de culpa. Hoy se tiende a culpar a las instituciones sociales, a las organizaciones técnicas o al abuso de la naturaleza. En la medida en que se desconocen los primeros pecados, hay una tendencia a culpar a lo que en realidad es consecuencia del pecado que se ignora.

En su respuesta, el autor toma como guía la *Summa Theologiae* III, 48, en su intento de hacer accesible el misterio de la Redención. Se considera a Cristo cabeza de los redimidos: su gracia fluye hacia los demás: santo Tomas habla de Cristo y de los hombres como de una sola persona mística (48, 2 ad 1).El centro de la Redención de Cristo es su sacrificio, pues se ha ofrecido para permanecer unido al Padre mediante la obediencia; esto resulta prácticamente incomprensible para la mentalidad moderna, pues se ha desvanecido ante sus ojos nuestra dependencia de Dios.

La visión, lúcida e inteligente, que el A. propone requiere de un redescubrimiento de la dimensión metafísica que ilumine la navegación del hombre en las turbulencias de la modernidad. Para alcanzar nuevamente la altura metafísica resulta necesario despertar y recrear la capacidad simbólica, cuya ausencia ha llevado a la crisis de la razón en la forma del racionalismo. Si bien nos hemos detenido en un artículo que, según estimamos, refleja el *sensus* de la totalidad, debemos señalar que la obra en sí es el resultado de una convicción cada vez más urgente para nuestra época: la doctrina de santo Tomás es mucho más que un recetario de nociones metafísicas, empeñado en mantener lo transitorio y temporal de su pensamiento; su grandeza consiste, en definitiva, en que añadirle un "ismo" es sencillamente desnaturalizarlo, en tanto en cuanto –hacemos propias las palabras del eminente Joseph Pieper (*Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid, Rialp, 1979, p.229)– se entienda por "tomismo" una especial dirección doctrinal caracterizada por aseveraciones y determinaciones polémicas, un sistema escolarmente transmisible de principios doctrinales.

CLAUDIO CÉSAR CALABRESE